REVUE APOLOGÉTIQUE

Doctrine & Faits Religieux

SOUS LE HAUT PATRONAGE

DE **Son Em. le Cardinal VERDIER**, *Archevêque de Paris,*
Ancien Directeur de la « Revue Apologétique »

DIRECTEURS

Son Exc. Mgr BAUDRILLART, *de l'Académie française,*
Recteur de l'Institut Catholique de Paris.

J. V. BAINVEL, *de l'Institut Catholique de Paris.*

TRENTIÈME ANNÉE

TOME LIX





GABRIEL BEAUCHESNE ET SES FILS,
ÉDITEURS A PARIS, RUE DE RENNES, 117.
MCMXXXIV

PRESCIENCE, CONCOURS ET LIBERTÉ

Quelques réflexions sur un mystère

Le don le plus précieux que l'homme ait reçu de son Créateur, dans l'ordre naturel, c'est la raison qui, capable de discerner, d'apprécier, de comparer les avantages relatifs des biens particuliers, assure, à son choix, cette liberté qui est la condition du mérite et le fondement de la grandeur morale. Nous avons, en notre être, des puissances en quelque manière autonomes, maîtresses de leurs décisions, véritables causes efficientes qui s'orientent d'elles-mêmes vers une fin qu'elles se sont librement assignée.

Et, pourtant, nous ne sommes pas, nous ne pouvons pas être des causes totalement indépendantes. Attestée par la conscience, cette liberté, dont nous sommes justement fiers, ne saurait porter atteinte au suprême domaine de Dieu sur tout être. *Nos actions libres n'échappent ni à sa connaissance infaillible ni à sa nécessaire motion.*

D'où le difficile, l'insoluble problème qui consiste à chercher, pour le dénouer si nous en étions capables, le nœud d'une conciliation mystérieuse, et nécessaire cependant, entre la causalité divine et la causalité humaine.

Depuis des siècles, philosophes et théologiens exercent, sur un tel sujet, leur perspicace sagacité et nous apportent leurs systèmes dont aucun ne nous procure un parfait apaisement intellectuel. Et c'est pourquoi cette question, si ancienne, est toujours actuelle. Des périodiques, qui n'ont pas un caractère précisément théologique, lui ouvrent leurs colonnes et, il y a peu

de mois, la *Revue de Métaphysique et de Morale* insérait, sous le titre « *Prescience et Liberté* » un intéressant article sur cette épineuse matière[1].

La prétention d'apporter de nouveaux éléments de solution serait plus que téméraire et mettrait justement en défiance. Loin de nous une telle présomption. Si la *Revue Apologétique* n'avait pour lecteurs que des philosophes ou des théologiens, jamais nous n'aurions songé à présenter les réflexions qui suivent. A de plus doctes que nous, nous ne saurions rien apprendre ; puissions-nous, seulement, ne pas encourir leurs critiques !

Mais la difficulté atteint des esprits qui, étrangers à la spéculation métaphysique, se la formulent à eux-mêmes d'une manière inexacte, ajoutant, ainsi, à l'inévitable obscurité du sujet, les nuages de leurs conceptions erronées. A ceux-ci ne pourrions-nous pas apporter quelque secours ?

Loin de songer à faire disparaître le mystère, nous voudrions montrer qu'il s'impose à notre raison, qu'il est impossible de l'écarter. Mais prenons garde de le déplacer, de le rendre plus impénétrable, en substituant à la recherche intellectuelle, qui fournira de faibles mais précieuses lumières, les fantaisies d'une imagination égarée dans des représentations temporelles ou spatiales. Et n'y a-t-il pas, pour l'esprit humain, une sorte de paix, de repos et d'intime satisfaction dans la connaissance plus nette de ses propres limites et des motifs qui l'empêchent de les franchir ?

Dissiper quelques brouillards ; éclaircir, pour les profanes, les données du problème, par quelques précisions ; surtout montrer comment et pourquoi nous rencontrons fatalement le mystère, tel est notre dessein.

Volontiers, si cette division rigoureusement suivie ne nous obligeait à des redites, nous aurions groupé toutes nos remarques sous les trois titres suivants : *les fantômes de l'imagination ; quelques traits de lumière ; l'impénétrable obscurité*. Le lecteur comprendra, par cette indication, le sens général et comme l'orientation des développements que nous soumettrons à son bienveillant examen.

1. *Revue de métaphysique et de morale;* avril-juin 1933; LEQUIER, *Prescience et Liberté.*

I

Prescience divine et concours divin : deux questions qui nous paraissent connexes — nous dirons pourquoi — mais que l'on traite d'ordinaire séparément. Suivons l'usage.

Tout est connu de Dieu. Sa science, infinie et infaillible, échappe à toute incertitude, à toute hésitation, à toute ignorance, à toute erreur. Les actes des créatures libres, leurs pensées, leurs paroles, leurs sentiments, sont, pour lui, objet de connaissance.

Non seulement son regard sonde les reins et les cœurs, mais il atteint ce que je ferai demain, dans dix ou dans vingt ans, tout ce que j'accomplirai au cours de cette existence que je tiens de sa puissance et de sa bonté.

Donc, fatalement, je réaliserai, l'heure venue, la pensée de Dieu. Conservant l'illusion d'agir librement, d'être le maître de mes déterminations, en réalité je serai le simple exécuteur d'œuvres imposées d'avance par la *prescience divine*. Voilà l'objection.

Les termes employés la dénaturent, dès l'abord, et je dirais volontiers que nous sommes en présence d'un *faux problème*, qui prend son origine dans l'imperfection du langage humain. Il faut bien, certes, que nous usions des seuls mots qui sont à notre disposition, mais songeons à leur impuissance quand nous touchons au divin.

Pourquoi parlons-nous de *prescience* ? Evidemment, parce que nous vivons dans le temps, dans la succession, que notre durée imparfaite se compose d'*avant* et *d'après*, séparés par un insaisissable et fugitif présent. Pour moi, il y a un *futur* comme il y a un *passé*. Que ferai-je demain, dans un an...? Je l'ignore, en grande partie du moins ; Dieu le sait. Et comme l'acte libre que je dois accomplir plus tard n'est pas actuellement présent, qu'il concerne l'avenir, la connaissance que Dieu en possède *me paraît une prévision*. Du côté de l'homme, il n'en saurait être autrement.

Oui, mais, en Dieu, il n'y a pas, il ne peut y avoir de *prévision*. Ce mot indique une succession incompatible avec l'immutabilité divine. Son *éternité* ne ressemble en rien à notre pauvre durée

temporelle ; en elle, ni passé, ni futur, mais un immuable présent. Mystère insondable !

A le considérer attentivement, notre raison défaille. Seulement, ce n'est pas le faire disparaître, c'est l'obscurcir encore que de ramener, par un langage imparfait, l'éternité divine à la mesure étroite de notre temps mobile.

Sans doute il y a « simultanéité entre le temps continu de la matière... et l'éternité divine qui coexiste en son indivisibilité à tous les mouvements de la créature[1] ».

Mais, une telle coexistence ne nous autorise nullement à introduire dans *l'éternelle durée* cette division — passé, présent, futur —, et ces successions auxquelles est fatalement soumise notre existence changeante.

N'est-il pas plus exact de dire de Dieu qu'il *voit* ? Tout est présent à ses yeux qui embrassent dans un acte unique, essentiellement simple, passé, présent et avenir.

Et même, sans blâmer, certes, le langage des philosophes, j'aimerais mieux dire simplement que Dieu *sait*. Nous établissons des distinctions dans la science divine : science *d'intelligence*, science de *vision*, et, pour certains, science *moyenne*. Ces expressions viennent sous la plume du penseur qui cherche le *comment* de la science divine. Elles n'ont, dans la question qui nous occupe, qu'une minime importance ; elles trahissent la faiblesse de notre propre intelligence ; elles n'introduisent aucune complexité dans la simplicité absolue de la science divine[2].

Cette science s'étend nécessairement à tout ce qui a été, à tout ce qui est, à tout ce qui sera, à tout ce qui pourrait être, aux opérations des créatures libres, aussi bien qu'aux mouvement nécessaires des êtres matériels soumis au déterminisme[3]. Mais elle n'est pas sujette à mutation ; elle ne s'enrichit ni ne s'appauvrit ; elle est éternelle comme l'essence divine, immuable comme elle. Elle n'est pas *empruntée*, elle ne reçoit rien des

1. J. MARITAIN, *Théonas*, p. 107. Les philosophes donnent le nom de *temps* à cette espèce particulière de *durée* qui convient aux êtres tributaires de la matière et soumis à un *mouvement continu*.

2. A propos de l'expression *science de vision*, saint Thomas remarque : *Quod ideo dicitur quia ea quae videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem*. S. Th. Ia, Q. XIV, a. 9.

3. « *Domine, omnia nosti antequam fiant* », Daniel XIII. « *Quid quid potest esse secundum aliquod tempus, Deus in aeterno suo scit.* » St Th. Ia. Q. XIV, a. 15, ad 2um.

créatures ; elle trouve son unique source dans la *connaissance que Dieu a de lui-même*, — ceci est d'une importance capitale, nous y reviendrons, — et, par suite, elle embrasse, d'un seul regard, son objet, *qui lui est éternellement présent*. Comme l'intelligence de Dieu, qui n'est pas distincte de son être, dit S. Thomas, a l'éternité pour mesure, laquelle échappe à toute succession, elle embrasse la totalité du temps. Le regard toujours *actuel* de Dieu se porte sur le temps tout entier et sur toutes les choses qui existent à un moment quelconque du temps, et tout cela lui apparaît dans un immuable présent[1].

Cessons donc de sacrifier à cette idole du temps à laquelle nous devons de si trompeuses images. Et, sans comprendre ce qu'est la science divine, au moins saurons-nous qu'il est interdit de lui attribuer aucune succession temporelle. « *Ea quae temporaliter in actum reducuntur a nobis successive cognoscuntur in tempore, sed a Deo in aeternitate quae est supra tempus*[2]. »

*
* *

Dieu sait. Par rapport à nous, sa connaissance précède notre action. Cette action demeure-t-elle libre ? Nous oublions trop une importante distinction entre l'ordre de la connaissance et l'ordre de l'action.

Si l'on s'en tient à la seule notion de connaissance, à la science divine considérée comme telle, comment prétendre que cette science change la nature des faits contingents sur lesquels elle porte ? Dieu connaît les choses *comme elles sont*, les choses nécessaires comme nécessaires, les actes libres comme libres. Ne nous arrive-t-il pas quotidiennement de prévoir, — car pour nous c'est une véritable prévision, — ce que nos semblables feront, dans l'avenir, en toute liberté, mais d'une façon moralement certaine ? Je connais le tempérament de mon confrère, professeur, son amour de l'ordre, de la régularité, son dévouement. J'ai la certitude que, demain, à l'heure marquée pour son cours, il se rendra en classe, interrogera ses élèves, corri-

1. « *Quia cum intelligere Dei, quod est ejus esse, aeternitate mensuratur, quae sine successione existens, totum tempus apprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quae sunt in quocumque tempore, sicut in subjecta sibi praesentialiter.* » Sum Th. Ia Q. XIV, a. 9.
2. Sum. Th. Ia, Q. XIV. a. 13.

gera leurs copies, etc... Et la connaissance que j'en ai n'empêche nullement toutes les démarches de ce collègue d'être parfaitement libres. Dans la *Défense du Christianisme*, Mgr Frayssinous écrit : « Dieu savait d'avance, Messieurs, que vous et moi nous nous réunirions aujourd'hui dans ce temple, mais librement, en sorte que, si en cela nous n'avions pas été libres, c'est alors que sa science aurait été trompée... Ainsi je prévois bien que, cette conférence finie, vous et moi allons quitter cette assemblée ; et cependant cette prévision ne nous imposera pas la nécessité de nous séparer. »

Entre les prévisions humaines et la science divine, il y a, nous le savons, une différence capitale. Les premières ne participent pas à la certitude infaillible de la seconde. Des circonstances imprévues trompent souvent notre attente et impriment un autre cours à la marche des événements[1].

Il n'en reste pas moins que la vision, comme telle, la science en tant que science, atteint son objet sans le modifier, sans en changer la nature, cet objet fût-il un fait réalisable dans l'avenir.

Certains auteurs, fort estimables, ont pensé que cette vérité fournirait aisément la *solution complète* du problème qui nous occupe.

Si, parfois, l'homme est déçu dans ses prévisions, disent-ils, cela tient à ce que beaucoup d'éléments d'appréciation lui font défaut. Son regard est trop faible et son horizon trop borné pour qu'il puisse les saisir tous dans leur complexité. Rien n'échappe à l'œil divin. Tout est parfaitement connu de Dieu, jusqu'aux plus cachés ressorts de l'activité humaine.

Cette *supercompréhension* parfaite des causes créées fournit à Dieu la connaissance infaillible des futurs libres. Prenant à la lettre une parole d'Origène, ils affirment que les choses futures n'arrivent pas *parce que Dieu les connaît*, mais que Dieu *les connaît parce qu'elles doivent arriver*, en vertu des *déterminations des causes secondes*[2].

1. *Nobis quia cognoscimus futura contingentia in quantum talia sunt, certa esse non possunt, sed soli Deo cujus intelligere est in aeternitate supra tempus*. S. Th. Ia Q. XIV, a. 13, ad 3um.

2. *Non propterea aliquid erit quia id scit Deus esse futurum, sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat. Origen.* Supr. Epist. ad Roman.

Cette opinion, au premier abord séduisante, semble écarter toute difficulté et calmer toute inquiétude. La loyauté nous oblige à dire qu'elle ne nous paraît pas acceptable. Sa simplicité n'est qu'apparente. Elle est inconciliable, pensons-nous, avec la vraie notion de la science divine. Sans critiquer directement ceux qu'il cite, le Docteur angélique excelle à rectifier leurs affirmations. A propos de la phrase d'Origène, visée plus haut, il fait observer que les choses futures ne sauraient être la cause de la connaissance que Dieu en a[1]. Dieu ne peut rien recevoir du dehors ; ce serait introduire en lui une sorte de dépendance, incompatible avec ses attributs, que de rendre sa science tributaire des choses et d'en faire, si peu que ce soit, une science expérimentale.

Il nous faut maintenant, comme nous l'avons indiqué plus haut, considérer *l'origine* même de la science divine. C'est le seul moyen de trouver une solution qui, pour être moins accessible aux esprits inattentifs que la précédente, est autrement profonde et a le grand mérite de situer le problème à sa véritable place.

Pourquoi Dieu connaît-il, de science certaine, tous les événements, tous les faits, toutes les actions...? Parce que *tous les effets des causes secondes dépendent de lui*, comme de leur *cause première*, parce que sa vertu divine s'étend à tout, car il est la *cause première de tous les êtres*. En se connaissant lui-même, en connaissant pleinement son être, son essence, Dieu connaît l'*extension de sa causalité* et, comme rien n'est soustrait à cette causalité essentielle, *il connaît tout en lui-même*[2].

Aussi, et c'est une conséquence nécessaire, S. Thomas n'hésite pas à affirmer que la science de Dieu, quand un acte de volonté vient s'y joindre, est *la cause des choses*. « *Scientia Dei est causa*

1. ...*tamen res futurae sunt causa quod Deus sciat.* S. Th. Ia Q. XIV, a. 8, ad 1um.

2. « *Deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, sicut per cognitionem causae cognoscuntur effectus. Omnia igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quae sua causalitas extenditur.* » Sum. Cont. Gent. Lib. I, C. LXVIII, 2.

« *Unde cum virtus divina se extendat ad alia eo quod ipse est prima causa effectiva omnium entium, necesse est quod Deus alia a se cognoscat... Quicumque effectus praeexistunt in Deo sicut in causo prima; necesse est quod sint in ipso ejus intelligere et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem* » Sum. Th. Ia, Q. XIV, a. 5.

rerum. » Sans la vertu divine, rien ne se peut produire. Dieu *concourt* à la réalisation de tout ce qui est. Il n'est pas étonnant que tout lui soit connu. Mais, alors, la *difficulté* se déplace, ou, plutôt elle apparaît, non plus dans cette *prescience divine*, que nous comprenons si mal, que nous défigurons par l'imperfection de notre langage, et qui se concilierait aisément avec la liberté si *elle était une simple connaissance ;* elle est dans le *concours de Dieu*, sans lequel *aucune cause seconde* ne peut produire *son effet*. Et nous sommes amenés, ainsi, au second, je dirais volontiers, pour ma part, au *seul problème* véritable. Il convient de l'examiner attentivement.

II

Concours divin ! L'expression, je pense, n'était pas connue de S. Thomas et des anciens scolastiques. Elle appartient, sauf meilleur avis, à Molina. Elle n'est pas heureuse, car elle évoque, nécessairement, l'image trompeuse de deux énergies de même nature qui s'unissent pour produire un effet déterminé. On lui a fait une fortune qu'elle ne méritait pas. Dans cette nouvelle question, comme dans la précédente, nous sommes victimes des imperfections de notre langage et des représentations de l'imagination.

Mais essayons, d'abord, de préciser les éléments qui entrent dans la donnée du problème.

Partons de ce principe incontestable que *rien n'échappe à l'action de la cause première*, qui est Dieu. Les être libres, les seuls qui nous intéressent dans cette étude, sont sous la dépendance de Dieu de plusieurs manières. Ils lui doivent leur nature avec toutes ses puissances ; ils ont reçu de lui leur *être*, et c'est l'action créatrice ; par lui, ils sont maintenus dans l'existence et sont, ainsi, l'objet de son action conservatrice ou providentielle. Ceci nous paraît facile à saisir et ces vérités ne sont pas en cause. Voici qui nous est moins familier : les créatures libres agissent et nous affirmons que, *dans l'exercice même de leur activité propre*, elles sont constamment tributaires de la puissance divine[1].

1. « Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum ejus virtute omnis alia virtus agit. Qq. disp. De Potent, Q. 3 à 7.

Pourquoi cela ? Pour que, dans l'*agir*, il y a plus d'être, plus de *perfection* que dans le *simple pouvoir*. Cette perfection nouvelle, cette sorte d'accroissement d'être que procure l'activité de la *cause seconde*, il est impossible de les soustraire à la domination suprême de la *Cause première*[1]. *Aucun être créé n'agit seul.* S'il en était autrement, cet être connaîtrait, dans son action, une indépendance absolue, aussi incompatible avec son essence de créature qu'avec le domaine souverain du créateur.

En outre, nos facultés qui ne sont pas toujours en *acte*, dont les opérations ont un commencement et une fin, ont besoin d'une impulsion, d'une *excitation extérieure* pour entrer en activité[2]. Et comme Dieu est le *premier moteur* auquel, en dernière analyse, tout mouvement se réfère, nous disons que la *motion* divine est nécessaire à notre action.

Les paroles de l'Ecriture, que nous appliquons avec raison à l'ordre surnaturel et au domaine de la grâce, sont également vraies dans l'ordre naturel : *Sine me nihil potestis facere ;* sans moi, vous ne pouvez rien faire, disait Notre Seigneur à ses disciples[3]. Sans Dieu, toute cause créée demeure impuissante et selon l'affirmation de saint Paul, c'est lui qui opère en nous le *vouloir et le faire : Deus est qui operatur in nobis velle et perficere*[4].

Mais de telles assertions demandent à être bien comprises et beaucoup les entendent très mal. Pourquoi ?

* * *

Par suite des exigences mêmes de notre nature, nous jugeons des choses par les notions que nous fournit l'expérience, par ce que nous pouvons atteindre et connaître dans l'ordre créé, dans le

1. On objectera peut-être que les causes créées sont incapables de produire une *substance*, qu'elles transforment seulement des énergies qu'elles ne produisent pas. Nous le savons et nous indiquerons plus loin la vertu propre des causes secondes. N'empêche que l'action même des causes secondes est une *réalité* qui doit être de quelque manière rapportée à Dieu. « Les façons d'être, dit Bossuet, en ce qu'elles tiennent de l'être, puisqu'en effet elles sont à leur manière, doivent nécessairement venir du premier Etre. » *Traité du libre arbitre.*
2. Par excitation *extérieure*, nous entendons une motion qui vienne d'une cause *autre* que la faculté elle-même. Cette cause peut être l'objet, comme la lumière dans la vision, ou l'action d'une autre faculté : *omne quod movetur, ab alio movetur.*
3. Joan. XV, 5.
4. Philip., II, 13.

champ de nos observations quotidiennes. Or il est certain que toutes les activités causales dont nous constatons l'existence et dont nous pouvons étudier le mode d'agir sont exclusivement des *causes secondes*, et donc, sous cet aspect, des causes *de même nature*. Aussi, tout *concours* est d'abord et instinctivement saisi comme la coopération de deux forces, de deux énergies qui, prises séparément, seraient impuissantes à produire un effet : leur association, en partageant l'effort, leur assure l'efficacité. Chacune d'elle fait une partie du travail que l'une ou l'autre ne réaliserait pas si elle était seule. Ainsi, pour traîner un lourd fardeau, on attelle deux chevaux sur le même chariot.

Image décevante, nous l'avons déjà remarqué, qui *dénature totalement* l'action véritable de la cause première ! Une union de ce genre, observe S. Thomas, ne convient qu'à des agents dont la vertu propre est imparfaite. Le concours divin ne ressemble en rien à cette conception. Nous essaierons plus loin d'en mieux préciser la nature, mais il faut reconnaître que, maintenant comme autrefois, beaucoup ont peine à se faire à l'idée d'une *action unique attribuable dans sa totalité à deux agents* de nature différente[1].

Une autre source de confusions et d'erreurs vient de ce que pour traiter des opérations divines nous employons des termes qui, dans leur signification précise, ne conviennent qu'aux objets de notre expérience sensible. Les philosophes nous avertissent bien du danger. Ils nous invitent à n'appliquer à Dieu que d'une manière analogique les expressions du langage humain. Nous oublions trop leurs conseils, et, quand nous avons recours, pour fixer nos idées, à des exemples, à des comparaisons, nous cédons à la pente naturelle de notre esprit, en transportant, d'une façon toute matérielle, dans une sphère radicalement différente, les concepts empruntés à notre monde des sens.

Ainsi en est-il quand on nous représente le concours divin sous l'image du maître d'école qui, pour guider l'inexpérience de son jeune élève, s'empare de sa main novice et lui fait tracer les lettres de l'alphabet. Et, vraiment, si nous étions ainsi saisis par

1. Quibusdam autem difficile videtur ad intelligendum quod effectus naturales attribuantur Deo et naturali agenti. Nam una actio a duobus agentibus non videtur progredi posse. C. Gent. III, C. LXX.

une influence toute extérieure et aussi contraignante, on ne voit guère comment notre liberté serait respectée.

On fait intervenir, et avec raison, les notions de cause *principale* et de cause *instrumentale*. Mais, comme nous ne connaissons pas d'agents libres qui soient un simple instrument, dans le sens habituel du mot, nous avons immédiatement sous les yeux la vue du pinceau, absolument passif, entre les mains du peintre qui le manœuvre à son gré.

Toute *motion* nous apparaît comme une violence et le terme *prémotion* — juste à condition de le bien comprendre — éveille l'idée d'une nécessité à laquelle on ne peut se soustraire. Et de fait, la scie, pour emprunter un exemple à saint Thomas lui-même, suit fatalement le mouvement que lui imprime la main de l'ouvrier ou le moteur mécanique.

C'est la représentation imaginative qui, toujours, se substitue à l'examen purement rationel. Ce phénomène n'a rien de surprenant, mais il nous égare ; nous subissons l'illusion du mirage.

Les relations de la *cause première* et des *causes secondes* fourniraient un sujet fort intéressant d'étude philosophique. Notre intention n'est pas de l'entreprendre, mais plutôt d'en apporter, en quelque manière, les *conclusions* pour éclaircir les données du problème[1].

*
* *

Les agents naturels, et, spécialement, ceux qui possèdent le libre arbitre, sont de *véritables causes efficientes* : première vérité qu'il ne faut pas perdre de vue[2].

Il est plus parfait, plus digne de Dieu d'appeler à l'existence, par voie de création, non seulement des êtres inertes et passifs, mais des êtres doués d'activité propre et d'une réelle puissance causale. C'est par bonté, non par indigence, qu'il a multiplié les causes secondes, pour mieux manifester sa puissance, pour don-

1. Dans une telle étude, S. Thomas nous paraît le meilleur des guides. En ces délicates et obscures questions, la sûreté et la profondeur de ses vues sont admirables. Cf. *Sum. Cont. Gent.*, L. III, C., LXIV à LXXIX. — C. LXXXIX. — XC. — Sum. Th. Ia Q. XIV, XXV, VIV, CV a. 5. — IIIa. Q. XIX. 1, Q. LXII, 1, etc., etc.

2. Cf. Sum. C. Gent., L. III, C. LXIX. *De opinione eorum qui rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones.*

ner au monde plus de valeur[1]. Ainsi s'établit, dans l'univers, une hiérarchie de causes qui s'enchaînant dans une dépendance et une subordination mutuelles, sont génératrices d'un ordre merveilleux.

Parmi ces causes, les unes agissent sous l'action fatale de lois déterminantes ; les autres, plus nobles, ont le privilège d'une autonomie réelle et d'une liberté qui est le fondement de leur responsabilité.

Les unes et les autres sont capables de produire des effets qui leur sont *propres*, dont elles sont, dans toute la force du terme, *les causes prochaines*. Si elles étaient dénuées de toute efficacité, à quoi serviraient-elles[2] ? Elles produisent le *devenir ;* elles sont des agents de transformation de la matière ou de l'énergie. Elles ne sont nullement créatrices, uniquement transformatrices. Ainsi le sculpteur ne produit ni le marbre, ni le bronze, mais il donne au marbre ou au bronze la forme d'une statue[3].

En un sens, cependant, les causes secondes sont justement considérées comme les *instruments* de Dieu pour la venue à l'existence d'un être nouveau. L'homme engendre son semblable. S'il n'est pas cause de la nature humaine, le père est cependant cause que cette nature existe dans son fils[4]. Remarquons que si les instruments ont chacun leur vertu propre, ils ont ceci de commun que cette vertu, pour s'exercer, réclame la nécessaire motion de la cause principale, si bien que l'on attribue justement à cette dernière le mérite de l'œuvre réalisée. C'est le feu qui échauffe, grâce à sa vertu propre, et, pourtant l'on dit que c'est le cuisinier qui fait bouillir l'eau[5].

Qu'elle produise l'effet qui lui est propre ou qu'elle agisse comme instrument, toute cause créée emprunte nécessairement à Dieu sa vertu causale. Cette loi ne comporte aucune exception.

1. Inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suae virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet, S. Th. Ia, Q. XXII, a. 3.

2. Si enim nihil ibi ageret secundum illud quod est sibi proprium, frustra adhiberentur ad agendum. S. Th. Ia Q. XLV, a. 5.

3. Inferiora agentia sunt causa rerum quantum ad eorum fieri, non quantum ad esse rerum per se loquendo. De Potent. III, a. 1. ad 4um.

4. Non enim hic homo potest esse causa naturae humanae absolute, quia sic esset causa ipsius, sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato. S. Th. Ia. Q. XLV. a. 5.

5. Artifex enim applicans virtutem rei naturalis ad aliquam actionem, dicitur esse causa illius actionis, sicut coquus decoctionis quae est per ignem. S. C. Gent. III. C. LXVII.

Il y a une douzaine d'années, je me trouvais à la campagne avec un modeste et docte Sulpicien, prématurément disparu, et nous agitions, au cours de notre promenade, cette mystérieuse question du concours divin. Apercevant un chien qui nous précédait, dans le verdoyant sentier, mon compagnon me dit : Voyez ce joli petit chien qui trotte là-bas, c'est la puissance divine qui lui permet de remuer les pattes. Rien n'agit sans Dieu[1].

A la lumière de ces notions générales, essayons d'entrevoir quelque chose de l'opération divine dans les causes libres que nous sommes.

*
* *

Soyons d'abord bien convaincus que nos actions sont réellement nôtres, qu'elles nous appartiennent et engagent notre responsabilité. Ce sont des actions *humaines*, non des actions divines. Nous en sommes les causes prochaines, en raison même des puissances naturelles dont le Créateur nous a dotés, en sa bonté libérale. Mais ces puissances sont reçues, empruntées, participées ; elles seraient déficientes si elles se trouvaient un seul instant privées de l'*appui de la vertu supérieure qui les soutient*, mieux vaudrait dire *qui les entretient*. Comme cette vertu du premier agent est nécessaire à la production d'un effet quelconque, on dit, en toute vérité, que tout effet a *deux causes*[2]. Comment comprendre cette double causalité ? Nullement comme un *partage* entre deux principes d'activité de même nature associés pour l'action ; nous avons fait déjà cette remarque. Dieu et l'homme sont des *causes totales*, mais qui n'agissent pas de la même manière : l'effet est *tout entier* de Dieu comme *cause première*, *tout entier* de l'homme comme *cause seconde*.

Toutes les images, toutes les comparaisons que l'on propose pour faire mieux saisir la nature de cette double action sont imparfaites et même fausses ; il n'existe aucune *analogie* qui nous

1. Virtus infimi agentis non habet quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute proximi Superioris... Res naturalis non producit suum effectum nisi in virtute divina. S. C. Gent. III. C. LXX. Deus non solum dat rebus virtutes, sed etiam nulla res potest propria virtute agere nisi etiam agat in virtute ipsius. *Ibid.* C. LXXXIX. — Potest dici quod Deus in qualibet re operatur in quantum ejus virtute quaelibet res indiget ad agendum, De Potent. q. 3 a. 7.

2. ...Virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus. S. C. Gent. III. C. LXX.

la puisse expliquer suffisamment. Et, pourtant, nous avons besoin de représentations sensibles. En voici une, moins éloignée peut-être que beaucoup d'autres d'une réalité qu'elle ne saurait atteindre.

Pour permettre aux novices dans l'art de la natation d'apprendre, en toute sécurité, à exécuter les mouvements utiles, un moniteur les soutient dans l'eau au moyen d'une corde attachée à leur ceinture. Grâce à ce secours extérieur, l'apprenti-nageur s'initie à la nécessaire gymnastique des bras et des jambes. A la vérité le maître n'est pas cause des mouvements réalisés ; il les rend seulement possibles. Mais élargissons notablement la portée du secours accordé, étendons-le à toute activité ; supposons un *soutien* qui aille jusqu'au plus intime de l'être et soit subjacent à toute opération, nous aurons quelque idée du concours divin, de ce secours indispensable de la cause première de qui nous recevons et la puissance et l'acte : *Deus est causa nobis non solum voluntatis sed etiam volendi*[1].

Cet exemple nous aidera à comprendre une vérité trop méconnue. L'influx divin porte immédiatement et directement sur la *cause* qui agit pour lui donner la *puissance* d'agir et *l'acte* même, sans lequel la puissance demeurerait inefficace. Le résultat, l'effet réalisé, est sans doute imputable à Dieu en ce sens qu'il en est la cause première, mais il n'en est pas, je pense, l'*agent immédiat*. Un canon du second Concile d'Orange, qui vise le rôle de la grâce actuelle dans les œuvres surnaturelles, vaut, ce semble, pour l'ordre naturel ; il exprime, par une heureuse formule, ce caractère spécial du concours divin : « Chaque fois que nous faisons le bien, Dieu opère en nous et avec nous, *afin que nous puissions agir : Deus in nobis et nobiscum ut operemur, operatur*[2]. Le rôle de Dieu, ce n'est pas de se substituer à nous, de faire notre part, de nous enlever notre vertu causale ; bien au contraire, c'est de nous fournir constamment cette vertu, de mouvoir notre faculté pour qu'elle entre en acte, d'alimenter

1. S. C. Gent. III, C. LXXXIX. Le mot « *soutient* » n'exprime que fort imparfaitement une vérité qu'aucune parole humaine ne peut définir d'une manière adéquate. Un soutien n'est pour rien dans l'être de la chose soutenue : Dieu fait beaucoup plus que de nous soutenir dans l'être : il *crée* en quelque manière notre *activité*, tout en nous laissant notre part de cause seconde, et cette part elle-même, c'est encore de lui que nous la tenons.
2. Conc. Arausic. II, C. 9.

son action tant qu'elle agit. Infiniment au-dessus de sa créature, Dieu, par sa puissance, la maintient dans l'être et dans l'activité. *Son action et celle de la créature ne sont pas sur le même plan.*

Ainsi considéré, le concours divin est-il autre chose que la *vertu providentielle fournissant perpétuellement à l'homme tout ce qui est nécessaire à l'exercice de ses facultés naturelles*[1] ? Je ne le pense pas. Cette assistance continue de la cause première ne *change pas notre nature*, mais la *confirme* plutôt dans toutes ses qualités. C'est une vérité sur laquelle S. Thomas insiste beaucoup et elle est, en effet, dans la présente question, d'une particulière importance. Nous sommes libres ; c'est un don du Créateur. Ne serait-il pas étrange que le concours divin, indispensable à l'exercice de cette liberté, nous enlevât cette prérogative[2] ? Non, Dieu est assez sage et assez puissant pour diriger chaque créature *selon sa nature*[3]. Or notre nature veut que notre volonté puisse librement choisir entre plusieurs biens particuliers[4].

Comment se concilient la réalité de la motion divine et le maintien de notre détermination volontaire ? Nous ne le voyons pas clairement. Toutefois, le génie de S. Thomas semble avoir pénétré aussi profondément que possible dans le mystère quand il montre que Dieu seul a le pouvoir de diriger notre volonté sans la violenter.

Que la volonté soit mue par un agent extrinsèque, sans subir quelque violence, cela paraît impossible. Toute décision libre doit provenir de l'intérieur même de l'être qui agit. Oui, mais Dieu n'est pas, à notre égard, un *agent extérieur* ; présent en nous, intimement uni à notre être qu'il conserve et qu'il dirige, qu'il soutient jusque dans ses opérations, le mouvement que nous recevons de lui est tout intérieur ; il vient de la faculté elle-même, mais de la faculté maintenue par Dieu dans la puissance d'agir[5].

1. Cf. S. C. Gent. III, C. XC. Quod electiones et voluntates humanae subdantur divinae providentiae.
2. Ad Providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem. S. Th. Ia 2e Q. X, a. 4.
3. Voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet sed etiam eo modo fiat quo congruit naturae ipsius. *Ibid* ad 1um.
4. ...propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas sed manet libertas. S. Thom. De malo, Q. 6. a. 1.
5. Violentum autem voluntario repugnat. Impossibile est ergo quod voluntas moveatur a principio extrinseco quasi ab agente, sed oportet quod

En plein aréopage, S. Paul n'a pas craint d'affirmer que nous avons en Dieu la vie, le mouvement et l'être[1]. Assurément, par son essence, Dieu est transcendant, mais, par son opération dans le monde créé, il est, en un sens, *immanent*, et son action ne ressemble nullement à une impulsion toute extérieure et étrangère qui nous violenterait fatalement. Si nous pouvions voir, saisir, cette divine action, nous comprendrions que, loin de la détruire, *elle est la meilleure sauvegarde de notre liberté* ; elle conserve et elle procure à notre volonté le pouvoir de se déterminer elle-même : *causat principium intrinsecum hujus motus, quod est potentia ipsa voluntatis*.

Mon Dieu ! « vous êtes plongé en nous par le mouvement divin qui nous fait être. Et vous êtes plongé en nous, non seulement de l'extérieur, comme celui qui aime et s'unit à l'aimé, mais de l'intérieur, d'une façon unique et ineffable qui n'appartient qu'au Créateur[2] ».

L'action divine est intérieure ; elle constitue cette « dépendance mystérieuse qui joint à l'ensemble mouvant et innombrable des causes secondes l'Unique et immobile Cause première qui les soutient et les fait être[3] », ajoutons : qui les fait agir.

Une difficulté nouvelle surgit pour nous de ce que cette action est *efficace* de sa propre nature. Il serait étrange et il nous semble bien impossible que le concours divin reçoive son efficacité de la créature à laquelle il est accordé. Alors, que devient la liberté de notre vouloir ? Ici, encore, ne sommes-nous pas victimes d'une fausse représentation ? Cette efficacité, qui nous inquiète, nous la considérons comme portant directement sur *l'effet* dont nous avons conscience d'être la cause volontaire. Ne serait-ce pas une illusion ? Il semble que la véritable efficacité de la cause première consiste essentiellement à mettre et à maintenir la cause

omnis motus voluntatis ab interiori procedat. Nulla autem substantia creata conjungitur animæ intellectuali quantum ad sua interiora, nisi solus Deus qui est solus causa esse ipsius et sustinens eam in esse. A solo igitur Deo potest motus voluntatis causari... Illud igitur solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia quod causat principium intrinsecum hujus motus quod est potentia ipsa voluntatis... Solus igiter Deus potest movere voluntatem per modum agentis absque violentia. S. C. Gent. III. C. LXXXVIII.

1. Act. XVII, 28.
2. Marcel Légaut, Prières d'un croyant, p. 182.
3. Id., *Ibid.*, p. 132.

seconde en état d'agir, et *en état d'agir conformément à sa nature, c'est-à-dire librement.*

N'empêche, dira-t-on, que la volonté de Dieu n'est pas vague et générale ; elle s'étend au détail des faits particuliers, et rien n'arrive qui ne lui soit pleinement conforme[1]. Rien de plus vrai ; le catéchisme n'exagère pas l'empire de Dieu quand il enseigne que « rien n'arrive en ce monde sans son ordre ou sans sa permission ». Remarquons la distinction : ordre ou permission ; elle n'est pas superflue et déjà nous voyons que les décrets divins ne sont pas tous absolus au même degré.

Scrutons davantage le sens de l'expression : *ce que Dieu veut.* Son application aux causes nécessaires va de soi ; que signifie-t-elle, au juste, quand sont en jeu les causes secondes libres ?

S. Thomas, à qui toujours il est bon de revenir, nous explique que la volonté divine s'étend non seulement aux événements mais *à leur mode de production*[2]. Quand donc la volonté de Dieu porte sur nos vouloirs libres, on peut dire que Dieu veut *que nous voulions*, et *que nous voulions librement.*

Et ceci n'est pas une vaine subtilité. Il arrive souvent, dans les événements humains, que la volonté d'un homme mette en branle, moralement, d'autres activités libres. Quand un architecte a établi le plan d'une maison, il veut que l'entrepreneur et tous les ouvriers dont le concours sera nécessaire exécutent son plan et l'exécutent par un travail librement consenti. Les ordres qu'il donne, les procédés qu'il impose, rien de tout cela n'empêche les artisans qu'il emploie de faire librement leur besogne.

On pourrait lui résister, c'est vrai, et on ne résiste pas à Dieu. Il n'exerce qu'une influence morale et Dieu agit physiquement, je le veux bien. Ce sont des différences profondes. Aucune comparaison, nous l'avons remarqué, n'est adéquate et tout à fait juste.

Mais, ce que l'homme fait, tout en restant incertain sur la portée et le résultat de ses ordres, Dieu, dont la sagesse et la

1. Peut-être ne sera-t-il pas sans utilité de faire remarquer que nous abordons ici un problème nouveau, bien que connexe au précédent. On pourrait le formuler en ces termes : *Comment les causes secondes libres servent-elles, tout en conservant leur liberté, à la réalisation de la volonté divine ?* Ainsi posée la question nous paraît moins alarmante pour notre libre arbitre, tout en restant mystérieuse.

2. Cf. S. Th. Ia, Q. XIX, a. 8. Utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat ?

puissance dépassent infiniment nos conceptions, le peut faire avec la certitude que sa volonté ayant sa pleine efficacité, les agents libres seront, par l'exercice normal de leur volonté, les exécuteurs fidèles de ses éternels desseins. « Comme la volonté divine est d'une efficacité absolue, écrit S. Thomas, il s'en suit que les choses voulues par Dieu non seulement arrivent, mais arrivent de la manière qu'il a voulue. Or Dieu veut que certaines choses arrivent nécessairement, d'autres d'une manière contingente, et cela pour assurer, dans les choses créées, l'ordre universel. Et c'est pourquoi il a préparé dans le monde des causes nécessaires dont les effets arrivent fatalement, et des causes contingentes dont les effets sont eux-mêmes contingents[1]. »

Ce serait une grave erreur de nous imaginer que la volonté divine imprime à tout ce qui arrive une égale nécessité. Il est des événements qui sont, de sa part, l'objet d'un vouloir absolu, d'autres d'un vouloir conditionnel, d'autres d'une simple permission. *Et les choses de ce monde ne sont nécessaires que dans la mesure où il l'a décrété*[2].

Or il a éternellement voulu que certaines créatures agissent en demeurant libres de leur choix. *Le fait même de notre liberté tombe sous le décret divin.*

Vérité incontestable, pensée lumineuse et consolante, dans laquelle notre inquiétude intellectuelle, malgré tous les nuages, doit trouver son meilleur apaisement.

Quand j'accomplis le bien, je coopère à l'œuvre providentielle. C'est Dieu qui opère en moi et par moi ; c'est sa vertu qui permet à mon activité de se mettre en branle, mais il veut, et d'une volonté souverainement efficace, que je vois, entre ses mains, non pas un agent passif, mais un instrument doué de liberté et capable de mérite.

Si je fais le mal, c'est par une défaillance de ma nature, une déficience, volontaire elle aussi, que Dieu ne veut pas mais qu'il permet, et dont je suis seul responsable[3]. Et de ce qu'il arrive

1. Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum requitur quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant quo Deus vult ea fieri. Vult autem quaedam fieri Deus necessario, quaedam contingenter. S. Th. Ia Q. XIX, a. 8.

2. Unde ea quae fiunt a voluntate divina talem necessitatem habent qualem Deus vult ea habere : scilicet vel absolutam vel conditionalem tantum. Et sic omnia non sunt absolute necessaria. *Ibid.* ad 3um.

3. Il n'entre pas dans notre intention d'étudier ici, en détail, la question

beaucoup de choses que Dieu tolère, permet, ou veut d'une volonté conditionnelle, j'en conclus que le Créateur a, pour la liberté humaine, le plus entier respect.

Et, de nouveau, la conclusion, déjà formulée plus haut, s'impose à nous. Notre liberté n'est pas entravée, compromise, détruite par la volonté divine de qui tout relève ; elle est, au contraire, *protégée, maintenue, garantie par cette volonté toute puissante*. La volonté de Dieu serait violée, sa Providence impuissante et inefficace, si nous perdions, sous la direction qu'elle nous imprime, notre privilège de causes libres[1].

III

Ces importantes vérités sur lesquelles il nous est bon de réfléchir, dont il faut bien nous convaincre, font-elles disparaître le mystère ? Non ! heureusement non, car tout système qui aurait cette prétention porterait en lui-même sa condamnation.

Souvenons-nous que le mystère est au fond de tout et impose à notre curiosité d'infranchissables limites. Certes, notre aspiration vers une science de plus en plus étendue et parfaite est la marque de notre grandeur native, et un stimulant qui a son prix. Toutefois, l'esprit humain ne trouve le repos, la paix qui lui convient, que dans la connaissance de sa faiblesse et dans la conviction réfléchie de son impuissance à tout saisir et à tout comprendre. Il faut une forte dose d'inconscience... et de sottise, pour dire : *je ne crois que ce que je comprends !* Le malheureux qui parle de la sorte n'a le droit de croire à rien, pas même à sa propre existence, car, sûrement, il n'en comprend pas le secret et n'en scrute pas le mystère.

du mal moral et du concours divin à l'acte physique du péché. Nous indiquons seulement, d'un mot, le principe de la solution. « Malum quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est sed summa perfectio, unde malum quod in defectu actionis consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur ad Deum sicut in causam. » S. Th. Ia. Q. XLIX, a. 2. — « Deus igitur neque vult mala fieri neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri, et hoc est bonum. » S. Th. Ia. Q. XIX, a. 9, ad 3um.

1. Et ideo magis repugnaret divinae motioni si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit, quam si moveretur libere prout competit suae naturae. S. Th. Ia, 2ae, Q. X. a. 4, ad 1um.

Que tout être créé recèle une impénétrable énigme, un esprit superficiel pourrait seul s'en étonner. Quiconque réfléchit arrive vite à se convaincre que, dans la poursuite d'une vérité dont la conquête est souvent laborieuse, notre intelligence atteint la suprême explication des choses, la seule qui lui soit accessible en dernière analyse, quand elle a compris la *nécessité d'une cause première* et *l'impossibilité* d'en pénétrer pleinement la nature intime et les opérations ineffables.

Sans une création. l'existence de la matière et du monde dont nous faisons partie, demeure inintelligible. mais qu'est-ce que la création ? Mystère ! La Providence maintient les êtres dans l'existence et continue l'œuvre créatrice. Par quels ressorts puissants et cachés soutient-elle l'univers ? Mystère ! En quoi consiste cette dépendance qui lie toute créature à son auteur sans que l'immutabilité divine en subisse la moindre atteinte ? Mystère !

Rien de surprenant si l'action intime de Dieu dans notre être, cette assistance perpétuelle sans laquelle nous ne pourrions ni subsister ni agir, nous demeure inaccessible dans sa nature et dans son mode. *Il faut qu'il en soit ainsi.* « Cela passe l'homme », dirait Pascal. Dieu seul se comprend lui-même. Avec le même Pascal, nous croyons que la « dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpasse ».

S'incliner respectueusement devant le mystère, c'est une forme de l'adoration due à Dieu. « Quand il s'agit de Dieu, c'est la simple affirmation de sa nature divine : qui prétendrait connaître Dieu parfaitement l'aurait fait à sa mesure, et déjà ne le connaîtrait plus. »[1] Faut-il s'étonner, observe Bossuet, que ce premier être se réserve, et dans sa nature et dans sa conduite, des secrets qu'il ne veuille pas nous communiquer[2] ? »

Le voulût-il, il ne pourrait pas, dans sa toute puissance, nous les communiquer tous, car, pour le comprendre, il faudrait l'égaler.

Si nous avions ce que j'appellerai le sens du mystère, loin de nous déconcerter quand nous le rencontrons, nous aurions con-

1. Ph. Ponsard, La croyance religieuse..., p. 101.
2. Bossuet, Traité du libre arbitre.

fiance d'être dans la bonne voie puisque notre recherche du vrai *doit* fatalement aboutir à cette infranchissable barrière.

Appliquons ces principes à ce problème des relations de la cause première avec les causes secondes dont nous venons simplement de préciser quelques aspects.

Nous sommes des êtres doués de liberté, de véritables causes efficientes : cette vérité est appuyée sur des preuves certaines.

Nous sommes des créatures, donc nous sommes dans une dépendance totale envers Dieu. Cette dépendance consiste essentiellement en ce que Dieu nous maintient dans l'être et est cause première de toute notre activité.

Nous savons et nous croyons que Dieu est assez sage et assez puissant pour nous diriger, conformément à notre nature, sans violenter notre volonté.

Mais quand nous voulons nous représenter cette action de Dieu et essayer de la comprendre, nous sommes victimes de notre impuissance à dépasser la sphère des données imaginatives ou des notions acquises par l'expérience humaine, et nous sommes exposés à embrouiller la question au lieu de l'éclaircir.

Essayons, c'est tout ce que nous pouvons faire, de chasser les nuages, de dissiper les brouillards, de poser convenablement le problème.

Et résignons-nous à n'en jamais posséder la *solution complète*, puisque *notre intelligence finie ne saurait saisir pleinement l'infini, ni dans son essence ni dans ses opérations.*

On pourra multiplier les systèmes ; on n'évitera jamais cette conclusion.

P.-M. Périer.

UN SÉMINAIRE JANSÉNISTE AU XVIIe SIÈCLE

Les Origines. — M. de la Luthumière

Quand, venant de Paris et approchant de Cherbourg, on a quitté la petite gare de Sottevist, l'attention est attirée à droite de la ligne par les baies ogivales et le modeste campanile d'un vieux prieuré non loin duquel s'élève la petite chapelle, toujours fréquentée, de S. Jouvin, dans la paroisse de Brix. Le nom de ce prieuré est resté célèbre grâce à M. l'Abbé de La Luthumière qui, en 1654, quatre ans après la fondation du Séminaire de Coutances par S. Jean Eudes, fonda à Valognes, dans le même diocèse, un autre séminaire devenu rapidement très florissant.

Les origines de ce séminaire sont bien différentes de celles de Coutances. Celui-ci avait commencé petitement et pauvrement dans une maison très exiguë de la rue Basse et venait de s'installer tant bien que mal, un peu plus loin, dans l'auberge délabrée de la Pomme d'Or. Les Ordinands de Valognes furent, dès le début, logés dans un Séminaire bâti pour eux si magnifiquement qu'il était, au dire de Toustain de Billy, le plus bel ornement, non seulement de la ville de Valognes, mais de toute la Basse Province.

M. de la Luthumière en fit les frais, grâce à son riche patrimoine. Son père, François Le Tellier, qui mourut en 1658, était gouverneur de Cherbourg. Sa sœur, Marie-Françoise de la Luthumière, avait épousé dans la chapelle du château de Cherbourg en 1648 haut et puissant Seigneur Messire Henri de Matignon, comte de Thorigny, aïeul des princes de Monaco. C'est ce qui, dès à présent, nous explique pourquoi bientôt les Matignon in-

terviendront dans les affaires du Séminaire. A l'occasion de ce mariage, l'abbé fit don à sa sœur de 50 mille livres de rente. Il consacra le reste de sa fortune au Séminaire. L'emplacement lui fut cédé par Claude Auvry, évêque de Coutances[1] C'était un domaine que Guillaume le Conquérant avait donné en 1056 à Geffroy de Montbray et qu'on appelait le Manoir-l'Evêque. Il servait aux évêques de Coutances comme pied-à-terre dans la presqu'île du Cotentin. C'est dans la chapelle de ce Manoir que Richard Olivier de Longueil conféra les Ordres les 7 et 8 juin 1460 à 101 acolytes, 10 sous-diacres, 27 tonsurés et le 17 du même mois à 127 tonsurés. A l'époque où M. de la Luthumière en devint acquéreur, la propriété était assez mal entretenue. Claude Auvry, par contrat en date du 20 décembre 1654, voulut bien la fieffer à M. de la Luthumière moyennant 150 livres de rente foncière « aux fins d'en fonder et doter un séminaire ecclésiastique ». Ce Séminaire devait porter « le nom et titre du Très Saint Sacrement de l'Autel » et c'est pourquoi, au fronton principal de la maison, figure un ostensoir soulevé par deux anges avec cette inscription : *Sancta Sanctis. Domum tuam decet sanctitudo.* Il devait être de plus « sous la protection spéciale de S. Charles Borromée et de S. Philippe de Néri ». On devait y constituer une « société et communauté, former et instruire les prêtres par piété et dévotion à la dignité sacerdotale, enseigner le peuple en ce qui est des préceptes du salut par catéchismes, prédications et conférences spirituelles et autres exercices des missions ».

On voit que les prêtres du Séminaire, à Valognes, comme à Coutances, ne se bornaient pas comme le font aujourd'hui les éducateurs du clergé, à la formation des Ordinands. Il semble bien aussi que la communauté de Coutances avait été, au moins par son exemple, l'inspiratrice de celle qui allait se constituer à Valognes. Car on sait que M. de la Luthumière ayant suivi, à Gatteville, les exercices de la Mission prêchée en 1650 par les prêtres de S. Jean Eudes, en conçut une grande admiration, et réclama leur concours pour une Mission qu'il voulut faire donner à Cherbourg durant le carême de 1655.

1. Celui-là même qui, plus tard, retiré à Paris sera si injustement ridiculisé par Boileau dans son *Lutrin*.

C'est le 2 décembre de cette même année 1655 que les Ordinands et leurs directeurs furent installés, par Abraham Bazire, vicaire général de Claude Auvry, dans les nouvelles constructions dont aujourd'hui encore nous pouvons admirer la belle ordonnance, ainsi que la disposition des jardins qu'au dix-huitième siècle on comparaît à ceux du palais du Luxembourg à cause d'une terrasse en fer à cheval sur laquelle « était ci-devant le plus beau berceau qu'on ait peut-être vu en Normandie ». De tous nos anciens Séminaires, c'est en effet le seul qui subsiste dans son intégrité, puisque de celui d'Avranches il ne reste rien, de celui de la Garlière une partie des bâtiments sont détruits et de celui de Coutances nous n'avons plus guère que la chapelle. Malheureusement, cette propriété si complètement ecclésiastique par ses origines, après avoir été rendue à l'Eglise au cours du siècle dernier lui a été de nouveau ravie à la suite de la Séparation.

On voit que M. de la Luthumière n'épargnait rien pour rendre agréable aux Ordinands le séjour qu'il leur avait préparé. Il ne fut pas moins soucieux de leur procurer des maîtres capables de les instruire.

« Trois régents enseignaient la théologie, la philosophie et les lettres humaines ; un préfet ou répétiteur était chargé du chant, des cérémonies liturgiques et du comput. » On nous a conservé leurs noms sans que nous sachions leurs attributions respectives.

L'Abbé de Héauville

Le principal fut Louis Le Bourgeois, ordinairement désigné sous le nom d'Abbé de Héauville, parce que dès son âge de 18 ans il avait été pourvu du prieuré de S.-Martin dans la paroisse de Héauville, au doyenné des Pieux. Après avoir suivi les cours de Sorbonne, il obtint le grade de Bachelier en Théologie en 1640. Pourvu la même année de la cure de Héauville, puis nommé abbé commandataire de Chantemerle, au diocèse de Troyes, il devint en 1642 chanoine et grand doyen d'Avranches. Comment fit-il la connaissance de M. de la Luthumière ? Nous l'ignorons, mais ce qui est certain c'est qu'il devait tenir son œuvre en grande estime puisque, pour pouvoir y collaborer, il résigna son décanat en faveur de son frère Charles, licencié en Théo-

logie et curé de Carnet. Il ne fallut rien moins que la suppression de la Communauté de Valognes par ordonnance du roi, en 1675, pour le détacher de M. de la Luthumière. Il s'arrangea alors avec son frère pour rentrer en sa charge de Grand Doyen d'Avranches. Il la conserva jusqu'à sa mort survenue en septembre 1680.

C'est peut-être un bonheur pour le Séminaire d'Avranches qu'il eut quitté cette ville à l'époque de sa fondation. Mais c'est un malheur qu'il soit allé au séminaire de Valognes parce qu'il semble bien avoir été le mauvais génie de cette communauté par son attachement au jansénisme.

Les autres collaborateurs de M. de la Luthumière furent Noël Berthaud, de Tamerville, Robert Bazan, prieur de l'Hôtel-Dieu de Valognes ; François Le Trésorier et Guillaume Couppey. Le Supérieur était assisté d'un procureur et d'un économe. Guillaume Le Filliastre, sieur du Faocq, était spécialement chargé de confesser les Ordinands. Ceux-ci dès l'abord se présentèrent en très grand nombre, si bien que le Séminaire de Valognes fut bientôt plus fréquenté que celui de Coutances. Il faut avouer que le Séminaire luxueusement bâti et aménagé par M. de la Luthumière était plus attrayant que les masures de la Pomme d'Or, achetées et si pauvrement installées par S. Jean Eudes.

Plusieurs « distingués par leur naissance et leur fortune étaient en état de payer leur pension, mais on y reçut un bon nombre de jeunes gens gratuitement ou avec une pension fort modique. » C'est vraisemblablement dès le début qu'on établit en leur faveur la « Camérie » qui leur permettait de pourvoir eux-mêmes à moins de frais à leur nourriture quotidienne.

Premières accusations de jansénisme

Malgré tant de gages de succès, le Séminaire de Valognes ne tarda pas à tromper les belles espérances que ses débuts avaient fait concevoir. Faut-il chercher la cause de cette déception dans le recrutement des élèves parmi lesquels, à la différence de Coutances où l'on ne recevait que des Ordinands, furent admis des jeunes gens pour y faire leurs humanités, ce qui était moins favorable à une formation vraiment ecclésiastique ? Ou bien, dans le choix des professeurs, fut-on plus préoccupé de l'éclat

de leur enseignement que de la sûreté de leur doctrine et de l'édification de leurs exemples ? Toujours est-il que, quatre ans après la fondation de M. de la Luthumière, on s'apercevait déjà de l'infériorité des résultats, si bien que Claude Auvry « tolérait plus qu'il ne permettait qu'une partie de ses Ordinands se retirât à Valognes pour en suivre les exercices et les cours parce qu'il ne trouvait point en eux la solide piété, la modestie, le recueillement qu'il remarquait en ceux de Coutances ». De plus, il soupçonnait déjà maîtres et élèves d'être acquis aux idées nouvelles.

Et en effet, dès 1660, six ans après la fondation du Séminaire de Valognes, une accusation fut lancée contre l'abbé de la Luthumière et ses professeurs. L'Evêque de Coutances, Eustache de Lesseville, qui avait succédé à Claude Auvry en 1658, ordonna une information. Elle fut ouverte au Séminaire de Valognes le 7 mars 1660 par Messire Abraham Bazire, pénitencier et official à Coutances, assisté de Messire Jean Dorange, licencié en droit et curé de Cauquigny, petite paroisse des environs, aujourd'hui supprimée, qui remplissait l'office de greffier, tous deux commissaires députés par l'Evêque. Après avoir examiné les Sieurs Abbés de la Luthumière et d'Héauville, et les autres prêtres formant le corps du Séminaire, sur le sujet de sa commission, M. Bazire fit comparaître les séminaristes au nombre de soixante-huit, parmi lesquels se trouvaient M. Jean Feuillye, curé d'Houesville et plusieurs prêtres[1]. Tous, après avoir prêté serment et entendu la lecture des articles rédigés par le Promoteur, interrogés séparément sur ces articles, « déclarèrent et déposèrent uniformément que leurs professeurs et directeurs ont toujours absolument condamné la doctrine de Jansénius, comme ayant été condamnée d'hérésie par Nostre Saint Père le Pape, et ont, lesditz professeurs et directeurs deffendu d'en parler et disputer en conversation ».

Cette enquête ne semble pas avoir rassuré Mgr de Lesseville. Se défiait-il de l'impartialité de son vicaire général ? Celui-ci devenu très hostile à S. Jean Eudes et au Séminaire de Coutances était en effet suspect de complaisance à l'égard des Jansénistes. Toujours est-il que quinze jours après le retour de M. Ba-

1 On sait en effet qu'à cette époque des prêtres qui avaient été ordonnés avant l'institution des Séminaires venaient parfois spontanément s'astreindre aux exercices du noviciat ecclésiastique.

zie, l'Evêque se transporta lui-même à Valognes où il reçut les dépositions de plusieurs autres témoins indiqués par les accusateurs du séminaire. Il soumit ensuite le résultat des deux informations à « douze personnes les plus notables du diocèse » et d'après leur avis, rendit, le 31 mars 1660, une sentence déclarant fausses et téméraires les accusations portées contre le séminaire et défendant à ses diocésains de « s'entredonner aucun nom de party ».

Dans quelle mesure la bonne foi de l'Evêque de Coutances avait-elle été surprise ? Il est difficile d'en juger, mais il faut croire que les accusations étaient plus fondées qu'il ne l'avait estimé, car, moins de six mois après son ordonnance, S. Jean Eudes se croyait obligé de mettre en garde M. du Pont, supérieur du séminaire de Coutances, contre le danger pour ses séminaristes de leurs relations avec ceux de Valognes : « J'ai appris, lui écrivait-il le 25 septembre 1660, qu'un jeune homme que son père a envoyé chez vous à Coutances, pour demander à Dieu sa vocation, désirant d'aller à Valognes pour y étudier en théologie, a écrit à son père qu'il y a grande amitié entre ce Séminaire et celui de Coutances et que vous l'avez assuré qu'il n'y a point de danger, ce qui a fort surpris ce père à raison de ce que l'on dit du séminaire de Valognes. Si vous avez donné ce conseil, vous l'avez fait bonnement, et parce que vous ne savez pas en quelle réputation est ce séminaire qui passe ici, dans l'esprit de la Reine et de la Sorbonne, et de plusieurs autres, pour être infecté de Jansénisme. C'est pourquoi cela est capable de nous faire grand tort et de nous faire croire ce que nous ne sommes pas, grâce à Dieu. Je vous prie donc, mon très cher Frère, de réparer cela le mieux que vous pourrez, sans parler du tout à qui que ce soit, de ce que je vous écris. »

Cette lettre curieuse enregistrée par l'histoire contre le vœu de son auteur qui la voulait strictement confidentielle, outre qu'elle atteste la grande prudence de S. Jean Eudes et son souci tant de l'orthodoxie que de la bonne réputation de notre séminaire, est une preuve de plus de l'habileté avec laquelle les Jansénistes savaient, sur place, dissimuler leurs erreurs, puisque ce n'est vraisemblablement que par leur correspondance avec ceux de la secte demeurant à Paris que S. Jean Eudes avait eu vent de leurs véritables sentiments.

N'est-il pas remarquable aussi que, déjà, on eût aperçu la différence entre les séminaristes de Coutances et ceux de Valognes ? Ceux-ci avaient une maison plus confortable et, semble-t-il aussi, des maîtres plus brillants, mais tout cela était avantageusement compensé dans la pauvre maison de Coutances par « la solide piété, la modestie, le recueillement » de ses habitants, au lieu que Valognes ne donnait guère que des ecclésiastiques « épris de leur propre sens, enflés de leur mérite et de leur savoir, entêtés dans leurs jugements, contempteurs de toute autorité légitime ».

Il faut reconnaître cependant qu'à Valognes on avait au moins le souci de sauvegarder les apparences et que si on y affectionnait les doctrines réprouvées, on se gardait bien de faire ouvertement profession de jansénisme. On le vit manifestement quelques années plus tard, en 1665, lorsque le 1er juillet de cette année, Mgr de Lesseville publia une ordonnance datée de Pontoise, où il résidait alors en qualité de député pour la Normandie à l'Assemblée générale du Clergé de France. Il y prescrivait à tous les ecclésiastiques, à tous les religieux et religieuses de son diocèse, de signer le Formulaire contre les cinq propositions extraites de l'*Augustinus* de Jansénius et condamnées par les Constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII. Or, dans le registre ouvert pour l'année 1665, on trouve parmi les premières signatures celles de M. de la Luthumière et de l'abbé de Héauville et nous y relevons d'autres noms qui nous renseignent sur le personnel du séminaire et la provenance des séminaristes. Parmi les prêtres, on remarque MM. Basan, prieur de l'Hôtel-Dieu de Valognes, vivant au séminaire ; Burnouf, régent de Philosophie ; Renouf, régent de Réthorique ; Jacques, prêtre de Héauville, Robert, de Valognes, bachelier en théologie, professeur de Théologie ; Bauquemare, Le Fillastre, prêtre de S.-Christophe du Faoc ; Lamache, prêtre de Clitourps, Burnel, prêtre d'Octeville-l'Avenel ; Couppey, professeur de Théologie ; Dallet, prêtre de Cherbourg ; Bouassel, curé du Château de Cherbourg ; Jean Le Rosier, prêtre de S.-Sauveur-le-Vicomte ; Simon, prêtre du Séminaire, et Virey, bachelier en théologie, principal du Collège de Valognes.

Quant aux séminaristes, clercs et sous-diacres, on voit que si

le plus grand nombre venait des environs de Valognes, il s'en trouvait de Carentan, Montpinchon, Torigny et Bayeux.

Quelques mois après cette ordonnance, le 4 décembre 1665, Mgr de Lesseville vint à mourir, et si on le regretta beaucoup à Valognes, c'est sans doute qu'on n'espérait guère trouver chez son successeur des dispositions aussi bienveillantes qu'avaient été les siennes à l'égard du séminaire. Pendant la vacance du siège, qui fut assez longue, le curé de Brix ayant résigné le 16 décembre 1667 son bénéfice en cour de Rome, une signature de provision apostolique de la cure vacante fut expédiée en faveur de M. de la Luthumière, fondateur et supérieur du Séminaire de Valognes, prêtre « capable, catholique, orthodoxe », auquel les vicaires généraux, le siège vacant, la conférèrent le 24 février 1668. Mais il ne la garda pas longtemps, bien qu'il pût en même temps rester supérieur du Séminaire. Il la résigna dès le 22 novembre 1669 en faveur de Louis Le Rosier, auquel elle fut conférée le 20 juin 1670. C'est ce curé de Brix qui, vingt-neuf ans plus tard, sera son exécuteur testamentaire.

Un professeur janséniste

La mort prématurée d'Eustache de Lesserville l'avait empêché de rétablir au Séminaire de Valognes la paix troublée par la nouvelle doctrine des Jansénistes. Dès que son successeur eût été désigné, sans attendre son sacre et sa prise de possession, M. de la Luthumière, accompagné de son ami et conseiller l'Abbé de Héauville, se rendit à Paris pour lui présenter à leur manière un incident qui avait mis aux prises le professeur de Théologie et celui de Philosophie. Ce dernier, appelé M. Burnouf, enseignait, à propos de morale, la doctrine de Jansénius. Le professeur de théologie, M. Bauquemare, s'en étant aperçu, essaya de l'empêcher et, n'ayant pas obtenu satisfaction, ce qui suppose de la part de M. de la Luthumière sinon une complicité, du moins une excessive faiblesse, il quitta avec éclat le Séminaire de Valognes et demanda son admission chez les Eudistes. M. Bauquemare était un homme de valeur, à qui fut confiée plus tard la supériorité du Séminaire de Rennes. Mais s'il avait raison de protester contre l'erreur, il semble n'avoir pas usé de ménagements à

l'égard de ceux qui la professaient. Et ce fut peut-être providentiel, car ainsi, dès le début, se trouva démasqué le jansénisme de Valognes.

Tout dévoué qu'il fût au maintien de la doctrine catholique, M. de Loménie se trouva assez embarrassé pour répondre à MM. de la Luthumière et de Héauville qui, non seulement demandaient le maintien de M. Burnouf au Séminaire, mais le proposaient pour remplacer M. Bauquemare dans la chaire de théologie. Pour prouver son orthodoxie, ils avaient apporté les cahiers du professeur incriminé, dans lesquels, apparemment on ne trouvait pas les propositions répréhensibles.

En homme avisé, M. de Loménie, pour se donner le temps d'aboutir à une décision mieux motivée, eut recours à un expédient. Il y avait au Séminaire de Valognes un prêtre appelé M. du Faocq, spécialement chargé de la confession des élèves. M. de la Luthumière avait pour lui une telle estime qu'il le regardait — ce sont ses propres expressions — comme « le meilleur confesseur qui fût dans l'Eglise de Dieu ».

C'est à ce prêtre, dont il semble que M. de la Luthumière ne pût récuser le témoignage, que le prélat décida de s'adresser pour obtenir un rapport sur l'orthodoxie de l'enseignement des professeurs de Valognes. Or, la conclusion de ce rapport fut que la doctrine de Jansénius était la plus estimée dans la maison.

Justement alarmé, M. de Loménie décida de venir lui-même à Valognes. Mais son voyage se trouva différé, parce que son sacre n'eut lieu que deux ans après sa nomination, c'est-à-dire en février 1668, et qu'il ne fit son entrée à Coutances que le 28 octobre suivant.

On ne nous a pas rapporté les détails de cette visite. Nous savons seulement que M. de Faocq fut désavoué par ses confrères et que, pour l'avenir, on « promit merveille » à l'Evêque de Coutances, lequel, vraisemblablement, s'en retourna satisfait.

Le mauvais conseiller de M. de la Luthumière

Sa sécurité, cependant, ne fut pas de longue durée, car peu de mois après, il sut que, sans le prévenir, on avait congédié le confesseur si vanté naguère, mais coupable de ne pas avoir assez favorablement apprécié l'orthodoxie de ses confrères.

Ce procédé fut pour M. de Loménie la meilleure preuve de la dissimulation dont on avait usé à son égard. Justement irrité, il manda à Coutances M. de la Luthumière, lequel s'y rendit avec son mauvais conseiller l'Abbé de Héauville. L'Evêque leur dit combien il se plaignait de la doctrine de M. Burnouf et de leurs procédés et leur déclara que, pour prévenir désormais de tels scandales, il se réservait pour l'avenir la nomination des professeurs, ainsi que l'avait fait M. de Lesseville.

En entendant cette déclaration, MM. de la Luthumière et de Héauville parurent si visiblement irrités que Mgr de Loménie, devinant le sort qu'ils ne manqueraient pas de réserver à des professeurs nommés contre leur gré, crut devoir ajouter : « Je sais qu'il n'est pas difficile à un supérieur de chagriner ses inférieurs et de leur faire avaler des couleuvres ; et si cela arrive, il sera difficile de trouver d'honnêtes gens qui veuillent demeurer dans votre maison. — Oui, Monseigneur, répartit insolemment M. de Héauville, en branlant la tête, nous serons faits pour les divertir. » Cette impertinence indigna ceux qui assistaient à l'entrevue, et le grand-vicaire se crut obligé de protester en déclarant qu'il ne convenait pas de parler ainsi à un supérieur. Sa protestation ne servit de rien et ces messieurs se retirèrent sans faire aucune excuse ni aucune promesse. M. d'Héauville, rentré à Valognes, eut même l'insolence d'écrire à son Evêque que « si M. du Faocq, inspiré dans son oraison, prétendait revenir camper dans le Séminaire, Sa Grandeur ne s'en prît pas à d'autres qu'à lui du peu de satisfaction qu'il en aurait. »

En présence d'une telle obstination, Mgr de Loménie, au lieu d'imposer absolument ses décisions, voulut bien condescendre à une sorte de compromis. Il fut convenu que M. Burnouf quitterait la maison, mais, en compensation, que M. du Faocq n'y rentrerait pas. A cette condition, on recevrait à Valognes les professeurs qu'y enverrait l'Evêque de Coutances.

Les remords d'un ordinand

Sur ces entrefaites arriva la date de l'Ordination générale, à laquelle devaient prendre part plusieurs séminaristes de Valognes. Mgr de Loménie publia un mandement qui les obligeait à venir faire à Coutances la retraite préparatoire. Ces messieurs de Valo-

gres en furent très irrités et se plaignirent avec amertume d'une mesure dont le but, disaient-ils, était la destruction de leur Séminaire. Il fallut pourtant bien obéir, et cette exigence du prélat donna lieu à un incident qui manifesta mieux encore le danger de l'enseignement donné à Valognes. Un des élèves de cette maison, qui venait d'en suivre les cours durant six mois, pris de remords le matin de l'Ordination, vient trouver l'Evêque pour lui avouer l'état d'âme où l'avait mis l'enseignement de ses professeurs. On lui avait persuadé que Jésus-Christ n'était pas mort pour tous les hommes et, par je ne sais quel artifice, on lui avait présenté cette doctrine comme un sentiment plein de consolation. Pour le convaincre davantage, on lui avait prêté des livres jansénistes, et il nomma les prêteurs, qui tenaient eux-mêmes ces livres des supérieurs de la maison.

Cette révélation ne laissa pas que de troubler l'évêque, mais l'heure de la cérémonie étant arrivée, il ne crut pas devoir retarder l'Ordination, se réservant d'examiner ensuite à loisir l'accusation portée contre les professeurs de Valognes. Ceux-ci en ayant eu connaissance, résolurent de s'en venger. Sans discuter l'accusation portée contre leur enseignement, ils prirent le parti de fermer, à la rentrée suivante, la porte de leur Séminaire à l'ordinand qui les avait dénoncés. De plus, ils intriguèrent si bien que sur soixante-quatorze bacheliers, parmi lesquels on voulait choisir un professeur de théologie, aucun ne voulut accepter d'aller chez eux, soit qu'ils les en eussent détournés, soit que l'on redoutât de la part des autres professeurs les procédés dont M. d'Héauville avait menacé celui qu'on leur imposerait.

De guerre lasse, Mgr de Loménie se décida à leur envoyer un professeur tiré de son propre Séminaire de Coutances, M. Marion, qui était licencié de la Faculté de théologie de Paris. Mais avant qu'il eût pris possesssion de sa chaire, survint à Valognes un nouvel incident, qui acheva de perdre la réputation de cette maison.

Les suites d'une Retraite d'Ordination

Mgr de Loménie leur ayant rendu la faculté de faire chez eux, pour leurs ordinands, la retraite de dix jours, les directeurs de Valognes invitèrent pour la prêcher, en 1672, M. de Guerville,

curé de Notre-Dame de Caen. Celui-ci, connaissant la réputation de la maison, leur déclara, dès le début des exercices, qu'il serait heureux de la contrôler sur place, étant tout disposé à les justifier s'ils le méritaient, mais aussi à dénoncer leurs erreurs s'il était obligé de les constater. C'est cette dernière hypothèse qui se réalisa. Après avoir averti M. de la Luthumière, le prédicateur écrivit aussi à l'Evèque de Coutances pour l'informer de ce qu'il avait remarqué au Séminaire de Valognes. Sommé par son évêque de se justifier, M. de la Luthumière se contenta de répondre que M. de Guerville était un visionnaire. « S'il l'était à votre connaissance avant que vous l'eussiez invité, lui repartit le prélat, vous avez eu tort de le choisir pour prêcher votre retraite. Si il l'est devenu chez vous, il fallait que l'air de votre maison fût bien pernicieux, puisqu'il renversait en douze jours la cervelle à ceux qui n'étaient pas jansénistes. »

Redoutant les mesures de rigueur dont ils se sentaient menacés de la part de l'Evèque de Coutances, M. de la Luthumière et ses collègues lui adressèrent, le 8 mars 1675, un long mémoire, conservé aux archives de l'Evêché, où ils présentent si habilement leur défense et font profession de tant de soumission à l'autorité épiscopale, qu'à les juger d'après ce document on les regarderait comme d'innocentes victimes des plus noires calomnies.

Ils se plaignent de M. de Guerville, qui les a injustement dénoncés, du professeur qu'on leur a imposé et qui est responsable de tous les troubles survenus au Séminaire, de l'Evêque lui-même qui les a condamnés sans les entendre et sans faire aucune enquête.

Animosité contre le Séminaire de Coutances

Ils prennent encore l'offensive contre les Eudistes, qu'ils soupçonnent d'avoir ambitionné dès l'origine la direction du Séminaire de Valognes, et qui jouissent de la faveur exclusive de l'Evêque de Coutances, bien que M. Bazire l'ait informé des opinions du P. Eudes et de ses confrères sur Marie des Vallées, « cette fameuse possédée de Coutances dont il fait une sainte ».

Pour saisir la portée de cette attaque, il faut se souvenir que M. Bazire, vicaire général de Coutances, était un adversaire acharné de Marie des Vallées, et que son sentiment a été partagé depuis

par ceux qui, à l'encontre des Eudistes, se sont faits les apologistes de M. de la Luthumière.

Depuis que S. Jean Eudes a été canonisé, on n'oserait plus incriminer ses relations avec « la sainte de Coutances », ni lui reprocher la confiance qu'il lui témoignait.

Pour ce qui est du jansénisme des professeurs de Valognes, on ne peut manquer d'être impressionné par le témoignage de l'honnête P. Costil qui, au début du XVII[e] siècle, écrivait les Annales des Eudistes. Il vint alors à Valognes et il nous rapporte ce qu'il a appris, « étant sur les lieux, des personnes de probité qui l'avaient entendu raconter à ceux qui vivaient dans le temps de la splendeur » du Séminaire. Ces témoins déclaraient qu'« on éloignait ceux qui y demeuraient de la fréquentation des Sacrements de Pénitence et d'Eucharistie... Aussi ne voyait-on point de tabernacle dans l'Eglise... Toute leur dévotion consistait à déclamer contre la morale relâchée, à affecter une grande austérité, à persuader à tout le monde indistinctement de dire l'Ecriture Sainte, à s'insinuer partout pour faire des prosélytes, jusques à inspirer leurs erreurs aux jeunes filles de la ville et des environs par des visites assidues accompagnées de petits présents et de collations pour s'insinuer dans les familles et jusque dans l'Abbaye des Bénédictines de Valognes, comme l'Abbesse, Mme de Saint-Pierre, me l'assura dans mon voyage, en un mot, pour faire de leur maison le boulevard et le rendez-vous du Jansénisme ».

Tout cela se passait à l'époque où le Séminaire de Coutances avait été incendié. Les jansénistes de Valognes affectèrent de regarder cette catastrophe comme un châtiment par lequel Dieu les vengeait de leurs calomniateurs. C'est en effet au Séminaire de Coutances qu'ils attribuaient la persécution dont ils étaient victimes. Un ordinand de Valognes, appelé Yon, le déclare expressément dans une apologie, qu'il adressa en 1675 à Mgr de Loménie en faveur de ses maîtres, et il en donne les deux preuves suivantes : 1° M. de Beauquemare, après avoir quitté Valognes avec éclat, est entré chez les Eudistes de Coutances ; 2° c'est un de ceux-ci, M. Marion, qui leur a été imposé comme professeur de théologie. A propos de cette nomination, le jeune Yon ose bien écrire à son évêque :

« Si vous aviez eu la bonté d'en communiquer avec M. de la Luthumière, il vous aurait représenté qu'un homme de son tem-

pérament, prévenu comme il l'était et élevé dans la compagnie du P. Eudes, se voudrait plutôt signaler par la destruction du Séminaire que par son rétablissement. Mais votre départ précipité pour Paris et la sollicitation pressante de certaines gens qui ont l'honneur de vous approcher et qui voyaient bien que l'exécution de leur dessein dépendait d'un ministre si fidèle, ne vous permirent pas de prendre tant de mesures. »

Un autre grief allait s'ajouter encore à ceux-ci. N'est-ce pas précisément pour réagir contre le jansénisme que M. Blouet, le plus cher disciple de S. Jean Eudes, fut alors nommé archidiacre du Coutentin, c'est-à-dire de la région de Valognes ?

Un ennemi dans la place

On devine après cela quel accueil fut fait à M. Marion dans une communauté où l'on avait de telles préventions contre lui et ceux qui l'avaient envoyé. Six semaines ne s'étaient pas encore écoulées depuis son arrivée, lorsque M. de la Luthumière, accompagné de plusieurs de ses confrères, se présenta dans sa chambre et tira de sa poche un billet contenant les accusations suivantes : 1° il n'avait pas assez souvent rendu visite à M. le Supérieur ; 2° il avait employé l'expression *tenebriones quidam* (quelques ennemis de la lumière) par laquelle on le soupçonnait de désigner les gens de la maison ; 3° il s'était moqué de certaines objections que lui avaient proposées ses élèves, disant qu'elles n'étaient bonnes que pour des gens qui n'avaient pas passé le Pont l'Abbé[1] ; 4° il avait dit aux Bénédictines de Valogne que, dans une thèse soutenue dans la maison, S. Benoit était représenté comme un destructeur de l'Eglise ; 5° enfin, il avait défendu à ses élèves de s'adresser pour la confession aux confesseurs du Séminaire.

Le billet contenant ces cinq griefs fut envoyé à Mgr de Loménie, qui considéra les quatre premiers comme des bagatelles, mais fut impressionné par le cinquième. Or voici l'explication qui lui en fut donnée. Un jour, M. Marion se trouvait en récréation avec ses élèves et un confesseur de la maison. Celui-ci en vint à dire que les livres n'avaient point de sens et que le lecteur leur don-

1. Pont et localité à peu de distance au sud de Valognes. L'expression usitée sans doute alors dans le pays signifiait vraisemblablement qu'on était un peu borné.

nait celui qu'il voulait. On sait quel parti les Jansénistes savaient tirer de pareille affirmation quand on discutait leurs propositions. M. Marion essaya de la réfuter et, voyant son interlocuteur insister d'autant plus pour faire valoir son opinion, il ne put s'empêcher de dire combien il s'étonnait qu'un prêtre à qui était confiée la direction spirituelle des Ordinands osât avancer de telles maximes, et que, pour lui, il ne pourrait jamais confier sa conscience à un homme de ce caractère. Quelque temps après, un séminariste lui ayant communiqué son dessein de quitter ce confesseur, il ne crut pas devoir l'en dissuader, mais il se garda bien de publier cette décision. Par contre, on ne tarda pas à savoir dans la communauté que les confesseurs du Séminaire refusaient l'absolution aux Ordinands qu'ils soupçonnaient d'adopter les idées de M. Marion.

Divisions intestines

Mgr de Loménie, informé de ces abus, écrivait à M. de Luthumière que le moyen de les faire cesser était de désigner un bon prêtre, qu'il lui indiqua, pour confesser les Ordinands, ou de permettre à ceux-ci d'aller en ville se confesser à M. du Faocq, mais en évitant que ces sorties devinssent une occasion de dissipation.

Cet avis de l'Evêque n'eut pas plus d'effet que les précédents. Cependant l'ordination approchait et la division s'accentuait entre les Séminaristes qui devaient s'y présenter, les uns étant pour M. de la Luthumière, les autres pour M. Marion. Le trouble alla si loin qu'il fallut des sanctions. Pour éviter jusqu'à l'apparence de la partialité, Mgr de Loménie commença par écarter ceux qui avaient manqué de respect à leur supérieur. Quant aux adversaires de M. Marion, il se montra indulgent pour ceux dont l'opposition ne dénotait pas avec certitude des attaches jansénistes, et se contenta de les avertir. Mais pour ceux dont le jansénisme n'était que trop manifeste, il les écarta comme hérétiques. A leur tête se trouvait un certain M. Eustace, chargé de l'interprétation de l'Ecriture Sainte, ce qui lui avait donné occasion de se poser en adversaire décidé de l'enseignement de M. Marion. Mgr de Loménie lui ayant notifié qu'il ne l'ordonnerait pas, à moins d'avoir reçu sa soumission aux décisions de l'Eglise, ce jeune

professeur improvisé eut l'insolence de lui répondre : « C'est votre opinion, Monseigneur, mais ce n'est pas celle de dix-neuf évêques qui sont évêques comme vous. »

Revenu à Valognes sans avoir été ordonné, Eustace y fut choisi par M. de la Luthumière pour prendre la place de M. Marion, qu'on avait sans doute décidé de congédier.

La ruine du Séminaire

L'Evêque de Coutances n'avait plus dès lors aucun ménagement à garder envers une maison où son autorité était si manifestement méconnue. Il déclara aux Ordinands qu'il regarderait comme suspects ceux qui recevraient l'enseignement d'un pareil professeur, et il s'ensuivit que sur vingt-deux séminaristes, vingt et un se retirèrent.

Au lieu de se soumettre enfin, les directeurs du Séminaire dénoncèrent au roi leur évêque, qui dut se justifier devant l'archevêque de Paris et les évêques de la province. Ceux-ci lui rendirent complète justice et leur président déclara, aux applaudissements de tous, que s'il avait dans son diocèse des prêtres comme ceux du Séminaire de Valognes, il se garderait bien de leur confier ses ordinands.

C'est alors que M. de Loménie se décida enfin à interdire aux siens un séminaire où son autorité n'était pas plus respectée que les décisions doctrinales de l'Eglise. Les ordinands de Valognes durent prendre le chemin de Coutances. C'était la ruine de l'œuvre à laquelle M. de la Luthumière avait consacré sa vie et sa fortune. Il est facile de comprendre combien il en souffrit et quelles sympathies lui attira son infortune dans sa noble parenté et dans tout le parti janséniste. Le poète Santeuil, qui composait alors les hymnes du Bréviaire parisien, s'interrompit pour pleurer les malheurs de Valognes :

Religionis honos, pietas bene fida magistri
Extruxere sacras, plaudens quas conspicis ædes,
Vallonea, invidiae stimulis at cedere, simplex
Quae novit virtus, optatis exulat oris ;
Exsulat et Christi pugiles jam luget ademptos.

D'autres que Santeuil, comme il fallait s'y attendre, étant donné

le rang social de M. de la Luthumière et l'esprit de parti des Jansénistes, incriminèrent la sentence de Mgr de Loménie, si bien que celui-ci, pour se justifier, crut devoir composer une relation de toute l'affaire que, malheureusement, nous n'avons plus, mais que M. Tronson, supérieur de S. Sulpice, à qui il l'avait envoyée, appréciait comme il suit dans sa réponse en date du 4 mars 1679 : « Je l'ai lue avec une application particulière et la trouve si achevée que je ne crois pas qu'il y ait rien à changer. Nous nous en servirons utilement dans les occasions. Quelques personnes de considération nous ont parlé d'une manière qui m'a fait connaître le besoin qu'il y avait de les éclairer et c'est ce que nous ferons aisément en leur montrant cette pièce. »

M. Tronson, cependant, n'était pas d'avis que la relation de l'évêque de Coutances fût publiée, car., ajoutait-il, elle « ferait trop parler ceux qui seraient ravis qu'on remît cette affaire sur le tapis. Il faut les laisser en paix jusqu'à ce qu'ils sortent de leur silence ; ce qu'il y a lieu de croire qu'ils feront dans quelque temps, pour vous solliciter de rétablir le Séminaire ».

A l'époque où le supérieur de S. Sulpice écrivait cette lettre, il n'y avait plus au Séminaire de Valognes qu'une vingtaine d'étudiants demeurés avec M. de la Luthumière pour chanter dans la chapelle les offices des dimanches et autres fêtes. Par une lettre de cachet du 6 juillet 1685, le roi ordonna d'expulser tous les prêtres et écoliers qui portaient le costume ecclésiastique, si bien que le malheureux supérieur demeura seul avec quelques domestiques dans son vaste Séminaire.

Cette triste fin d'une œuvre qui aurait pu être si belle et si féconde avait une cause que la sagesse de M. Tronson formule en des termes qui semblent devoir être le jugement de l'histoire sur le fondateur de Valognes : « Les amis de M. de la Luthumière sont persuadés que le désordre de sa maison n'est venu que de ceux qu'il avait auprès de lui et en qui il prenait trop de confiance. »

Derniers jour de M. de la Luthumière

Cependant, M. de la Luthumière se préoccupait de l'avenir de sa maison. Le 20 mai 1692, il adressa à Mgr de Loménie une lettre, conservée aux archives de Coutances, où, en sa qualité de

« supérieur perpétuel du Séminaire de Valognes, il expose que « se voyant beaucoup avancé en âge, dans des infirmités presque « continuelles, il a jeté les yeux sur M. de la Fregelière, Docteur « en Sorbonne et abbé de S.-Sever[1] au diocèse de Coutances, ne « connaissant point de personne plus capable pour régir et gou- « verner ledit Séminaire par lui-même ou par des prestres ou ec- « clésiastiques qu'il choisira, afin d'y composer une communauté « soumise immédiatement aux Seigneurs Evêques de Coustan- « ces... et y continuer à l'advenir les exercices. »

Deux jours après, Mgr de Loménie, avec un empressement et une courtoisie qui attestent son respect pour un prêtre dont, malgré tant de dissentiments, il ne contestait pas le mérite, répondit à « noble et vénérable personne Messire François de la Luthumière » qu'il autorisait tout le contenu de sa requête. Il ne faisait que se conformer à l'avis de M. Tronson qui, dans la lettre citée plus haut, prévoyant qu'on solliciterait le rétablissement du Séminaire, engageait à le permettre, attendu que les mauvais conseillers du fondateur étant écartés, il n'y avait plus rien à craindre.

Mais le projet n'aboutit pas, sans doute parce que M. de la Fregelière fut promu l'année suivante à l'Evèché de La Rochelle où, par sa fidélité à observer la résidence, à visiter son diocèse et à remplir les devoirs de sa charge, il montra qu'il n'aurait pas trahi la confiance qu'avait mise en lui M. de la Luthumière.

Quatre ans plus tard, en 1696, toujours préoccupé d'assurer l'avenir de sa maison, le fondateur, déjà presque octogénaire, eut recours à une autre dispostion testamentaire, dont nous allons voir un peu plus loin les pénibles conséquences.

Sa dernière consolation fut un témoignage d'estime que, malgré les démêlés relatifs au Séminaire, lui donna Mgr de Loménie de Brienne. Nous savons en effet qu'il fut cité comme témoins dans l'enquête épiscopale entreprise en 1699 sur le Bienheureux Thomas Hélye[2] ; il était alors à la fin de sa longue carrière. Il

1. D'autres ont dit de Saint-Sauveur-le-Vicomte, qui est dans le diocèse actuel de Coutances, oubliant peut-être que Saint-Sever en faisait partie aussi sous l'ancien Régime.

2. Un apologiste de M. de la Luthumière s'est servi de ce fait pour essayer de le réhabiliter. C'est en exagérer singulièrement la portée, comme si l'Evêque de Coutances avait, par cette marque d'estime personnelle envers le fondateur, désavoué implicitement la condamnation trop justement portée contre le Séminaire.

mourut à 82 ans, le 15 septembre de cette même année, après avoir reçu les derniers sacrements, que lui administra M. de Laillier, curé de Valognes.

Ainsi finit, sans avoir vu revenir les Ordinands dans le Séminaire qu'il avait fondé pour eux, ce prêtre qui, durant sa vie et après sa mort, fut si discuté, malgré ses générosités et ses mérites. S'il a été si diversement apprécié, c'est que les uns n'ont envisagé que ses qualités personnelles, tandis que les autres le rendaient responsable du mal que faisaient ses auxiliaires. En sa qualité de fondateur du Séminaire, il avait été nommé supérieur à vie, avec la faculté de se choisir douze collègues. Et c'est là surtout que fut engagée sa responsabilité. Il aurait dû mieux choisir ses collaborateurs et veiller davantage sur leur enseignement, au lieu de se laisser entraîner par eux en des intrigues dont nous avons vu qu'il devint le complice plus ou moins inconscient.

Troubles et contestations après sa mort

Sujet de contradiction durant sa vie, M. de la Luthumière donna lieu encore après sa mort à une très pénible contestation entre le clergé de Valognes et ses exécuteurs testamentaires. Ceux-ci avaient fixé l'inhumation au lendemain du décès, dans l'après-midi, et le curé de Brix était déjà au Séminaire avec l'intention de présider lui-même à la cérémonie. Le curé de Valognes prétendit que ce droit lui appartenait, puisque, depuis la suppression du Séminaire, M. de la Luthumière n'étant plus qu'un simple particulier, devait être considéré comme son paroissien. C'est pourquoi, en sa qualité d'official de Valognes, il adressa au curé de Brix par son Promoteur et fit afficher à la porte de la chapelle une ordonnance portant défense à tout prêtre autre que lui de s'ingérer à faire cette fonction sous peine de suspension *ipso facto*.

Nonobstant cette interdiction, lorsqu'il se présenta, revêtu de ses ornements, avec la croix et son clergé, pour procéder à la levée du corps, placé dans le vestibule du Séminaire, un nommé Racinel se précipita sur lui, le repoussa avec une telle violence qu'il serait tombé s'il n'eût été soutenu par un des assistants, et lui fit défense d'avancer en lui prodiguant les injures les plus grossières.

Pendant que cette scène scandaleuse se passait à la porte du

vestibule, sous les regards complaisants du vicomte de Valognes, M. Le Rosier, curé de Brix, arriva de l'intérieur, revêtu du surplis et de l'étole, avec quelques prêtres qui, munis de serviettes, transportèrent le cercueil dans la chapelle où, portes closes, se fit l'inhumation, en présence de MM. les curés d'Alleaume et d'Yvetot qui, revêtus de chapes, chantèrent l'office funèbre.

M. de Lallier, qui s'était retiré, informa l'Evêque de Coutances de ce qui venait de se passer et lui demanda de désigner un ecclésiastique pour procéder à une information. Mgr de Loménie confia cette mission à Messire Pierre de Blanger, Docteur en Sorbonne, grand chantre et officiel de Coutances. L'enquête eut lieu le 14 octobre et jours suivants. Trente-deux témoins, prêtres et laïques, furent entendus, et leurs dépositions confirmèrent tous les faits reprochés à M. Le Rozier et à Racinel, son complice.

Assigné à comparaître et impuissant à se justifier, le curé de Brix, grâce à l'intervention de la puissante maison de Matignon, alliée à M. de la Luthumière, fut condamné seulement à faire des excuses à M. de Lallier, à payer cent sols aux pauvres de l'hôpital de la ville, et à demeurer suspens des fonctions curiales et de ses ordres pendant deux mois.

D'après le testament dont il était porteur, il devait remettre 100 livres aux Cordeliers de Valognes, 100 livres aux Capucins, 100 à l'hôpital, 100 à la Charité d'Yvetot, un aumône à 24 vieillards, la montre du défunt à M. Yon, sa pendule à M. le curé d'Yvetot, 100 livres et un habit gris-brun à chacun des cinq ou six domestiques, et garder pour lui-même l'écuelle d'argent de M. de la Luthumière. Nous prions nos lecteurs de remarquer le legs fait à M. Yon, dont le jansénisme, d'après ce qu'on a rapporté plus haut, ne saurait être contesté. Nouvelle preuve des complaisances de M. de la Luthumière pour les fauteurs de cette hérésie.

Conflit avec l'Oratoire

Au delà même de la tombe, et malgré ses intentions apostoliques et charitables, il était dans la destinée de M. de la Luthumière de susciter des difficultés au diocèse. En effet, une clause de son testament fut le point de départ d'un conflit bien autrement difficile à résoudre.

Dans l'acte de fondation de son Séminaire, il avait nettement stipulé que, « suivant l'esprit de l'Eglise et l'ordre que Dieu y a établi », son intention était « de le soumettre entièrement à la juridiction et dépendance de Nos Seigneurs les Evêques de Coutances, l'unique fin du Séminaire étant de former des ecclésiastiques qui servent l'Eglise et particulièrement le diocèse dans l'ordre de la sainte Hiérarchie ». En conséquence, il spécifiait que son Séminaire ne pourrait pas être confié à une congrégation. Mais, en 1696, à la suite de ses démêlés avec l'autorité diocésaine, il modifia comme il suit ses premières dispositions : « Quoi que j'aie déclaré que mon intention était que ledit Séminaire ne fût jamais donné à aucune congrégation, je n'entends point y comprendre celle de l'Oratoire. » Sa préférence pour cette congrégation s'explique par le fait que le Jansénisme y était en faveur comme à Valognes. Il chargeait ses héritiers, M. et Mme de Matignon et Mme la Comtesse de Marsan, ses parents, de veiller à ce que les Oratoriens fussent mis en possession de son Séminaire et de tout le mobilier qu'il y avait mis.

La rédaction de ce testament semble bien refléter la physionomie morale de M. de la Luthumière, telle qu'elle fut jusqu'à la fin de ses jours. On y remarque un grand souci du bien à procurer, une admirable générosité, une touchante profession d'humilité qui va jusqu'à lui faire déclarer que « la destruction de son Séminaire devait être attribuée à ses péchés et à sa méchante conduite ». Il regrettait sans doute d'avoir trop aveuglément subi l'influence des Jansénistes, et cependant, jusque dans l'expression de ses dernières volontés, on voit l'amitié qu'il conservait au sieur Yon, son maladroit apologiste, et à ses mauvais conseillers. Est-il téméraire de penser qu'en voulant remettre son Séminaire à la Congrégation de l'Oratoire, il n'avait fait que déférer à leur avis ? En tout cas, s'ils avaient espéré y maintenir par ce moyen les traditions jansénistes, ils ne tardèrent pas à être déçus.

Les Pères de l'Oratoire ne manquèrent pas, sans doute, de réclamer l'exécution du testament. Le 19 septembre 1699, quatre jours après le décès, ils firent apposer les scellés sur le bâtiments du Séminaire, de concert avec M. de Matignon et autres héritiers du sieur Abbé[1], ceux-ci prétendant que la maison devait leur retourner au cas où le testament ne serait pas exécuté.

1. Les scellés furent apposés à la requête de Jacques de Matignon et

Les Oratoriens prétendaient qu'en vertu des dernières dispositions du testateur, ils devaient avoir la direction et administration du Séminaire avec la propriété de tous ses biens meubles et immeubles à la seule condition de payer à l'Evêque la rente annuelle de 150 livres imposée par le contrat qui avait mis M. de la Luthumière en possession du terrain sur lequel il avait bâti le Séminaire.

Mgr de Loménie s'opposa à cette prétention, n'admettant pas que l'acte de fondation concerté avec lui pût être modifié sans son aveu. La contestation fut portée devant le Conseil du Roi, lequel, par arrêt du 10 mai 1700, renvoya les parties devant les juges qui devaient connaître de l'affaire, mais avec défense d'établir soit avant soit après le jugement, aucun séminaire ou autre maison sans la permission expresse de Sa Majesté et sans le consentement de l'évêque de Coutances. Cette défense déconcertait les plans des Oratoriens qui, ne pouvant désormais prétendre à la direction et administration du Séminaire, durent se borner à la revendication des bâtiments et du mobilier.

La conclusion du procès

Conformément à l'arrêt du Conseil du Roi, les parties se pourvurent au Parlement de Rouen, mais quelque temps après, un arrêt du Conseil renvoya l'affaire aux Requêtes du Palais et au Parlement de Paris. Le procès dura près de trois ans et ne prit fin que le 7 août 1702. Grâce à l'intervention de Mgr Jacques Nicolas Colbert, archevêque de Rouen, et de quelques amis des parties, une transaction fut signée par devant les notaires du Chatelet. Les Pères de l'Oratoire et leurs associés renonçaient « à jamais rien prétendre en vertu des testament et codicille du Sieur Abbé de la Luthumière, tant dans la maison du Séminaire de Valognes que dans les biens meubles et immeubles contenus dans la donation du

Charlotte de M. son épouse, Fr. Rochon, conseiller du Roy, tuteur onéraire des enfants mineurs de J.-B. Colbert, marquis de Seignelay et de Catherine de Matignon, son épouse, Gabriel du Mesnil, tuteur onéraire des enfants de M. le Comte de Marsan et de Catherine-Thérèse de Matignon, son épouse; — et du côté des Oratoriens, des R. P. Pierre-François de La Tour, supérieur général; Jean-Fr. Guyot de la Morande, sup. de la maison de Paris; Jean-Joseph Ancillon, assistant du R. P. Général, et Gain « se portant et faisant fort » pour la maison de l'Oratoire de Caen.

9 janvier 1696, qui appartiendront à perpétuité à la communauté des prêtres séculiers et particuliers dudit Séminaire, et en conséquence, « ils consentaient que les contrats, lettres patentes, qui ont fait l'établissement et fondation du Séminaire soient exécutés ; que le sieur évêque et ses successeurs et ceux desdits seigneurs qui seront possesseurs de la baronie de la Luthumière continuent de se qualifier, conformément auxdits contrats, conjointement fondateurs et donateurs du Séminaire. »

C'est alors seulement que furent levés les scellés apposés depuis près de trois ans. Quant aux dépens du procès faits de part et d'autre, il fut convenu, de l'avis et prière de l'Archevèque de Rouen, qu'ils seraient payés sur les revenus du Séminaire échus depuis le décès du testateur ou à échoir. L'Evèque de Coutances déclara que, pour gratifier le Séminaire, il lui faisait remise de tous ses dépens, qu'elle qu'en fût la somme.

A la suite de toutes ces transactions, Mgr de Loménie leva la défense qu'il avait faite d'enseigner à Valognes la philosophie et la théologie, mais sans permettre pour autant qu'on y fît les exercices du Séminaire, c'est-à-dire, s'il faut en croire le P. Costil, que le Séminaire de Valognes fut simplement une école de théologie ou un scolasticat, mais que, pour le noviciat ecclésiastique, c'est à Coutances que durent venir les Ordinands.

Quelques années plus tard, les Eudistes prendront la direction du Séminaire, que dirige provisoirement M. de Laillier, curé de Valognes. Mais ce n'est déjà plus un Séminaire janséniste.

J. Blouet.

LE DÉCALOGUE DE L'ÉDUCATRICE

Deux mots me semblent résumer l'idéal à poursuivre dans toute éducation.

L'idéal à poursuivre dans la formation d'un enfant, c'est d'assurer, en même temps, son bien à lui et le bien du milieu social dans lequel il vivra. Né pour vivre en famille et dans la société, cet enfant doit être élevé de manière à utiliser, non seulement pour son propre bonheur, mais aussi pour le bonheur des autres, les puissances qui sont en lui. Une double vertu est pour cela requise, qui formera la base indispensable de tous les développements, la racine première de tous les épanouissements variés qui se rencontreront chez les divers individus : cette double vertu, c'est, d'une part, la force, et c'est, d'autre part, la bonté.

La force, c'est-à-dire la maîtrise de soi, la domination des instincts, des impulsions, des impressions, l'organisation réfléchie et disciplinée du caractère ; la bonté, c'est-à-dire l'orientation du caractère ainsi formé vers le désintéressement, la générosité, les services à rendre, le bien et le bonheur à propager autour de soi.

La force, par laquelle on se règle soi-même, échappant aux hasards dangereux des inclinations naturelles ; la bonté, par laquelle on se donne aux autres, se soustrayant aux calculs égoïstes.

Et tel est, en effet, le but de toute éducation : faire un homme qui se possède, qui sache, dans la mesure du possible, assurer son propre bonheur, et, dans la mesure de ses moyens, travailler au bonheur des autres. Il n'y a pas, assurément, de plus bel idéal.

Et cela est tellement clair et tellement incontestable, qu'il nous paraît tout à fait inutile d'y insister plus longuement. Combien plus nécessaire et plus difficile l'indication de la méthode à sui-

vre pour arriver à inculquer et à réaliser pratiquement cet idéal !

Nul doute qu'il faille mettre en jeu, pour un travail si important, toutes les facultés et de l'enfant et de l'éducateur ; qu'il faille, veux-je dire, éduquer, chez l'enfant, son intelligence, par des conseils réfléchis, éclairés et justifiés ; son cœur, par les bons sentiments, affectueux et généreux, que l'on saura, en les lui témoignant soi-même, lui suggérer et arriver à faire naître en lui ; sa volonté, par une sorte de dressage à l'effort et au sacrifice et par la création en lui d'habitudes utiles ; qu'il faille, enfin, fusionner, combiner cette triple action dans une action d'ensemble, qui seule sera efficace.

Une machine marche : qu'est-ce qui la fait marcher ? Ce n'est pas seulement la savante disposition des rouages et des engrenages, ni seulement la puissance de la vapeur, ni davantage la seule intelligence du mécanicien qui conduit. Trois éléments, dont chacun pris à part ne servira à rien, mais qui, unis et mis en collaboration, assureront la marche et le fonctionnement heureux de la machine.

L'homme, sans doute, n'est pas une machine. Pour autant, cependant, que cette comparaison est permise, il semble bien que son éducation et son fonctionnement normal exigent aussi trois éléments du même genre : du côté de la volonté, des habitudes qui en assouplissent le jeu, qui en facilitent l'action ; du côté du sentiment, des passions qui sachent imprimer leur ébranlement, leur élan et leur force ; du côté de l'intelligence, une réflexion calme et éclairée, munie des notions nécessaires pour pouvoir contrôler et diriger le tout.

Telle est, du moins, la théorie.

En pratique, comment pourrait-on l'appliquer ? Et chez l'éducateur et surtout chez l'éducatrice (puisque c'est la mère, surtout, à qui sont confiées les premières années de l'enfant), quelles qualités faudra-t-il mettre en œuvre pour aboutir au résultat si désirable que nous avons en vue ?

De la fermeté ? Soit. De la bonté ? Oui. De bons consils ? Sans doute. De la fermeté, pour inculquer à la volonté de l'enfant des habitudes saines et utiles ; de la bonté, pour faire épanouir son cœur, ses puissances sentimentales dans les limites et dans les directions voulues ; de bons conseils, de bons principes, quand il sera à même de les entendre et les comprendre, afin que son in-

telligence, éclairée, convaincue et persuadée, n'intervienne plus tard que pour encourager, propulser et développer les résultats acquis. Voilà tout ce qu'il faut, évidemment. Mais il faut aussi autre chose : il faut que ces différents procédés agissent de concert, se complétant et se compénétrant les uns les autres. Il faut comme un dosage et un mélange heureux de ces diverses qualités, un mélange de fermeté, de bonté et de bons conseils, mais un mélange tel, que la fermeté apparaisse affectueuse et éclairée, la bonté lumineuse et forte, les conseils inspirés par l'amour et par un amour sans faiblesse : de manière à ne pas influer seulement, et dès lors inutilement, sur l'une ou l'autre des facultés de l'enfant que l'on veut éduquer, mais sur son âme tout entière. Mélange variable, selon les diverses natures qu'il s'agit de former, selon les diverses tendances qu'il s'agira de réfréner ou d'exciter. A l'éducateur et à la mère éducatrice d'avoir, dans les différents cas, les intuitions voulues, pour exercer sagement leur action. Qu'il nous suffise ici d'énumérer tout simplement quelques indications, qui, nous le répétons, ne vaudraient rien prises et appliquées les unes à l'exception des autres, mais qui, toutes ensemble, peuvent fournir, nous semble-t-il, comme le code élémentaire (pouvons-nous dire le décalogue ?) de toute bonne éducation.

Nous allons les grouper d'ailleurs, pour être clair, selon qu'elles se rapportent ou à *l'éducation directe de la volonté*, ou à *l'éducation du cœur*, ou, enfin, à *l'éducation de l'esprit* : et nous suivrons cet ordre, inverse de celui qu'on pourrait attendre, parce que, précisément, il nous paraît coïncider avec le réveil successif des facultés réelles de l'enfant, — qui commence, en effet, par *agir et vouloir* avant d'être capable de sentiment proprement dit et surtout de réflexion ; qui continue, en s'élevant ensuite à la vie *affective et sentimentale ;* et qui n'arrive enfin qu'en dernier lieu à l'*âge de raison.*

Tout cela, concernant l'éducation, humaine, naturelle, que la mère éducatrice doit s'efforcer d'exercer personnellement. Après quoi, nous verrons quelle collaboration précieuse et indispensable elle pourra trouver dans sa foi et dans sa piété, en d'autres termes, dans l'autre Décalogue, dans celui qui s'adresse à tous.

*
* *

Voici, d'abord, ce qui concerne l'action qu'on peut et qu'on doit exercer sur la *volonté* de l'enfant.

1° Les habitudes se contractent et se fortifient, chacun le sait, par la production et la répétition des actes. Si l'on veut éviter, chez l'enfant, les habitudes mauvaises, les vices, les défauts, il faudra donc *réprimer et empêcher les actions vicieuses et défectueuses* auxquelles il pourrait être enclin, et résister, selon le cas, à son orgueil, ou à son égoïsme, ou à ses violences, ou à son apathie, ou encore à cette autre faiblesse, à cette lâcheté naissante qui est la tendance au mensonge.

2° Que si l'on veut, de plus, faire naître en son âme et y développer les habitudes bonnes, les qualités et les vertus, il faudra l'amener, le stimuler, l'aider à *produire des actes bons*, et provoquer, selon le cas, les actions généreuses et désintéressées, l'acceptation sans bouderie des petits contre-temps et des petites confusions, l'effort pour surmonter les émotions trop vives de colère ou de peur, l'effort encore pour s'imposer ce qui déplaît et ce qui coûte. Ainsi formera-t-on une volonté à la fois trempée et souple, maîtresse d'elle-même et portée vers le bien des autres.

3° Ne pas attendre pour cela que l'enfant soit en âge de réfléchir et de comprendre. Ce serait bien trop tard. Les habitudes seraient prises déjà. Et puisqu'il faut alors qu'elles soient prises, il n'y a qu'un moyen : les choisir pour l'enfant, qui ne peut pas et ne doit pas choisir lui-même, et les lui inculquer *d'autorité*. Les procédés ne manquent pas, d'ailleurs, pour lui intimer de façon efficace cette volonté étrangère : la voix, le geste, l'expression du regard, l'approbation encourageante, la désapprobation affligée ou sévère, l'usage sage et modéré des promesses et des récompenses, des menaces et des punitions, — tout cela tempéré d'affection, de cette affection maternelle, surtout, qui n'atténue les rigueurs nécessaires que pour mieux imposer et mieux faire accepter l'autorité qui les prescrit, qui adoucit les impulsions données à l'âme de l'enfant pour les rendre plus agissantes, qui assouplit et fortifie en même temps l'influence qu'on a sur lui.

4° Autorité, toutefois, qui doit apparaître à l'enfant vraiment

comme une autorité, c'est-à-dire comme une force. Or, la force doit être *calme*. L'énervement, les cris, les emportements terrorisent l'enfant, ou simplement, l'amusent ; mais il n'en est pas dominé. A son regard intérieur, d'une pénétration inconsciente mais infaillible, l'autorité paraît alors peu sûre d'elle-même et peu digne d'être écoutée. Les cris ne sont qu'une faiblesse, qui doute, en effet, d'elle-même, qu s'exaspère de ne pas se sentir assez forte pour s'imposer. L'enfant le sent aussi. Il n'est plus subjugué. Et l'on perdra sur lui tout ascendant.

5° Autorité calme, mais ferme, et qui saura ne pas fléchir, *ne point faiblir devant les repentirs faciles et les protestations tardives de l'enfant*. Ce serait bien commode qu'un seul mot de regret et la simple promesse de « ne pas recommencer » fît tomber aussitôt les sévérités nécessaires. L'enfant pourrait tout se permettre, persuadé d'avance que, pour n'avoir pas à souffrir de ses fautes, un mot lui suffirait : Pardon ! « J'estime, dit Marcel Prévost (1), que l'abus du pardon est pernicieux, même en présence d'un repentir sincère. Le repentir mérite seulement qu'on ôte au châtiment son appareil d'humiliation ; mais ne compromettez pas, par des amnisties intempestives, cette indispensable notion du *Tout se paie*, qu'il faut enraciner dans l'âme enfantine... Tu as menti. Tu as honte. Tu pleures. Tu te repens. C'est bien : parce que tu as honte, que tu te repens, et que tu connais la laideur de ton mensonge, je ne t'en veux plus. Mais le mensonge a été commis tout de même, et tu sais que cela correspond à une privation. Tu n'iras pas demain à cette fête, où tes petits amis sont conviés... »

Ainsi doit-on agir, nous semble-t-il, par l'observation de ces cinq premiers préceptes, pour dominer et pour former directement la *volonté* naissante de l'enfant.

Mais, d'une manière indirecte, on s'efforcera mieux encore de former cette volonté, en agissant sur les puissances affectives où elle puise le plus habituellement ses inspirations et sa force, nous voulons dire sur le *cœur*.

Car notre volonté, comme nous l'observions dans un article précédent, n'agit que rarement à froid. Pour qu'elle produise surtout des efforts difficiles et soutenus, il faut qu'elle soit soutenue

1. *Lettres à Françoise Maman.*

elle-même par la joie qu'elle y trouve, qu'elle y soit entraînée par les satisfactions morales qu'elle espère obtenir, par les compensations plus grandes dont sa peine sera payée. C'est une question de balance : là où elle entrevoit plus de joie et plus de profit, c'est là qu'elle s'inclinera, qu'elle se portera, je ne dis pas fatalement, du moins avec plus de facilité et comme avec élan. Non seulement, d'ailleurs, ainsi soutenue, stimulée, la volonté, alors, sera pleine d'élan pour agir et pour bien agir, mais elle sera pleine aussi d'un facile mépris pour les tiraillements contraires. « Non, il ne me tentera plus, a-t-on écrit, le sourire fleuri des sentiers qui s'enfuient, le jour qu'au travers du chemin mon désir aura ramassé son objet[1]. » Et les vains appels, en effet, qui essaieraient alors d'arrêter ou de détourner notre volonté éblouie, à peine les entendra-t-elle dans son emportement sacré. Conséquence bien précieuse ! Car, ainsi qu'on l'a dit encore, « s'il est beau de savoir lutter contre une tentation, il n'est peut-être pas moins beau et il est en tout cas beaucoup plus sûr de n'avoir même pas à lutter contre elle[2] ». Et c'est pourquoi :

Sixième précepte : — Qu'on travaille, d'abord, d'une manière générale, la faculté d'aimer qui se trouve en l'enfant. Et pour cela, qu'il sente bien que ce qu'on lui impose, les exigences mêmes et les sévérités dont nous avons parlé, que tout ce qu'on en fait n'est que pour son bonheur, par affection, par le plus dévoué et le plus généreux des amours. Oui, *qu'il se sente aimé !* Qu'il le sente, pour que s'épanouisse en lui, par réciprocité spontanée et facile, la faculté d'aimer aussi, la faculté de sortir de lui-même et de se passionner en dehors de lui-même et de s'intéresser aux autres.

7° Et puis, dès qu'il s'en montrera capable, qu'on ait soin d'attacher, d'une manière plus précise, *son intérêt et ses passions naissantes* à des objets déterminés : petits jeux et petits travaux, études attrayantes et relations charmantes, — de manière à utiliser déjà et à diriger vers de dignes objets, en vue de l'avenir, ses forces émotives. Et voici, à ce propos, ce qu'il faut éviter chez l'enfant : *l'absence d'émotions*, les *émotions mauvaises*, les *émotions à vide*, les *émotions à faux*.

1. Maurice BARRÈS. Voy. A. EYMIEU, *Le gouvernement de soi-même*, 1re série, pp. 257-258.
2. Gustave LE BON.

Qu'on ne le laisse pas replié sur lui-même, inagissant, stérile, sans élan, sans ressort : *qu'on l'excite à se passionner*. Qu'on le prépare ainsi à aimer plus tard dans la vie les nobles objectifs qui permettent vraiment de vivre, et sans lesquels on a pu dire que « la vie est insupportable à qui n'a pas à toute heure sous la main un enthousiasme[1] ».

Qu'on l'excite à se passionner, à s'enthousiasmer pour la vérité, pour le bien, pour la famille, pour ses amis, pour les autres en général ; pour tout ce qui est beau, touchant, sublime, utile et bienfaisant, — en évitant par contre et en combattant à tout prix *les émotions malsaines*, la peur, l'intérêt, la colère, l'orgueil, la jalousie, et la rancune, qui lui inculqueraient le goût et l'habitude de l'égoïsme et du péché.

Pas d'émotions mauvaises. Non plus, avons-nous dit, pas d'*émotions à vide*, qui ne seraient plus, en effet, que des causes de dépression et, dès lors, de faiblesse. Pour en faire, au contraire, des principes de force, il faut, si je puis dire, qu'elles *joignent* la volonté, qu'elles conduisent et aboutissent à l'action, à une action bonne, désintéressée, généreuse. C'est dans ce sens qu'était donné à une jeune fille le conseil, quelque peu étrange en apparence, mais combien sage et suggestif sous sa forme paradoxale, du philosophe américain que nous avons déjà cité au même précédent article, — quand il lui demandait, en la voyant toute bouleversée d'émotion au retour du théâtre, de faire dériver cette émotion vers un geste effectif et pratiquement bienfaisant... comme d'aller, tout simplement et gentiment, embrasser sa vieille grand'-mère... Ainsi les émotions deviendront un mobile. Ainsi se formera cette faculté, précieuse, qui est tout notre être moral : la volonté sagement actionnée par le cœur.

Et ajoutons enfin, pour éviter, en dernier lieu, les *émotions à faux*, qu'il ne faut pas agir ici, sur l'âme de l'enfant, d'une façon abstraite et arbitraire et préconçue d'avance, ou d'une façon uniforme. Quels attraits devra-t-on s'appliquer à éveiller en lui ? Les attraits qu'il possède, les aptitudes dont il porte le germe, ses goûts naturels et personnels. « Il n'y a pas, dit Faguet[2], de meilleure maxime dans tous les livres de Nietzche que celle-ci, qu'il a répétée si souvent : *Nous voulons devenir ceux que nous sommes.*

1. Maurice Barrès.
2. *L'amour de soi.*

Que dit la conscience ? Tu dois devenir celui que tu es. Entendez par là que nous pouvons et que nous devons nous développer : nous créer, non ; que nous pouvons et que nous devons tirer notre amélioration de notre être même, tel qu'il est, et nous aider seulement à remplir notre destinée, à remplir notre personnalité, à être mieux, à être plus pleinement ce que nous sommes déjà, ce que nous sommes en naissant. La vie bonne n'est que l'accord bien établi, bien ménagé des acquisitions et de l'innéité ; elle n'est qu'une innéité qui réussit. Dès lors, il faut connaître notre innéité, donc se connaître. » Et donc aussi connaître l'enfant qu'on prétend élever : connaître et, pour cela, étudier, avant de travailler à les développer, les goûts et les attraits, les aptitudes, les possibilités qui sont en lui.

Des habitudes, des passions, les unes mécanisant et entraînant la volonté, les autres inspirant et excitant le cœur : il est trop évident qu'on ne saurait s'en tenir là. Ce serait oublier que l'homme est raisonnable. Ce serait oublier l'élément rationnel de toute éducation, et méconnaître ainsi la pièce qui en est la plus indispensable. Il reste donc à l'agir sur l'*esprit*.

8° Car voici que l'esprit s'éveille, et que se font entendre mille « pourquoi » curieux. Vous motiverez vos conseils et vos ordres par des raisons faciles, qu'une intelligence d'enfant puisse comprendre sans effort. Ne parlons pas, pour le moment, des motifs religieux. Montrez que les défauts blâmés et condamnés par vous sont pareillement condamnés ou blâmés par chacun. Montrez-en la laideur chez ceux où ils se montrent. Montrez que les vertus que vous encouragez, chacun les encourage. Montrez-en la beauté aimable chez ceux qui les possèdent. Montrez les purs bienfaits, généraux et particuliers, qu'elles portent en elles. Et de la sorte, efforcez-vous de *diriger les réflexions naissantes de l'enfant* dans le sens des bonnes habitudes, des tendances heureuses que vous avez pu lui donner. Si l'idée toute seule n'eût rien produit, ajoutée aux habitudes déjà prises et aux tendances provoquées, elle viendra les renforcer et les corroborer, en les asseyant, si j'ose dire, dans la raison, comme elles l'étaient déjà dans le cœur et la volonté.

9° Et dans le même but, échafaudez, quand le moment sera venu, une morale et plus complète et plus savante. *Dictez les bons*

principes et les motifs qui les étayent. L'école vous y aidera, sans doute, et le catéchisme surtout. Mais que l'enfant ne trouve pas, dans les conversations de la famille, dans les idées émises à la maison, la contradiction de l'école et du catéchisme. Dans l'atmosphère habituelle qu'il respire chez lui, qu'il rencontre, au contraire, le même enseignement, — lequel agira sur son âme d'une façon d'autant plus efficace, qu'il ne sera pas seulement transitoire, se répétant à des occasions distancées, mais se répétant chaque jour, tout le jour, sinon en phrases théoriques, inclus du moins dans le ton général et constant des propos qu'il entend.

10° Il est, enfin, un autre enseignement qu'il faut indispensablement ajouter à ceux qui précèdent, et sans lequel, en effet, tous les autres risqueraient de rester inutiles ou de le devnir tout d'un coup : c'est *l'enseignement de l'exemple*. L'enfant est imitateur. Sa tendance à l'imitation est d'autant plus forte, qu'elle est inconsciente. C'est d'après la conduite des êtres qui l'entourent, que se forment ses règles instinctives de conduite et que se crée son idéal. Que la mère ait donc soin de bien veiller sur elle-même, autant que sur celui qu'elle veut éduquer. Les vertus et les qualités, le perfectionnement qu'elle se donnera, elle les donnera plus ou moins, avec son lait et ses sourires, à l'enfant qui est dans ses bras, — de même qu'elle lui donnerait aussi, et non moins infailliblement, les faiblesses et les défauts qu'il lui plairait de se permettre. Non seulement, d'ailleurs, l'enfant imite, mais, un jour, de bonne heure, et sans même qu'il y paraisse, l'enfant réfléchira. L'opposition alors qu'il pourrait constater, entre les leçons, d'une part, et la conduite, d'autre part, de ceux qui le gouvernent, risquerait de ruiner à fond tout le travail antérieur. Et ce travail ne sera donc et complet et durable que si l'éducateur et la mère en particulier savent donner à leur enseignement le couronnement de leurs propres exemples.

Qu'on nous pardonne cette longue énumération, cette sorte de décalogue, qui eût pu être plus concis, mais qui, du moins, nous paraît indiquer, telles que nous les comprenons, les prescriptions pratiques auxquelles devra se conformer, dans son rôle d'éducatrice, la femme chrétienne.



Ce décalogue spécial ne dispense pas, cependant, de celui qui s'adresse à tous. Et nous allons voir, au contraire, quelle aide, particulièrement précieuse et indispensable, est fournie par la Religion dans l'éducation de l'enfant, combien, en d'autres termes, la collaboration divine est nécessaire en ce difficile travail.

C'est par une double influence que la Religion appuiera le rôle de la mère. D'abord, en ajoutant à son action, pour la faciliter et la fortifier, sa propre action et ses propres moyens. Et puis, en lui donnant à elle-même les qualités que sa fonction requiert.

L'action éducatrice de la mère se trouvera, disons-nous, facilitée et renforcée par l'action de la Religion, si nous trouvons de part et d'autre la même méthode employée et le même idéal poursuivi.

Or, comme méthode d'abord, c'est bien à l'âme tout entière que s'adresse la Religion, par les raisons qu'elle nous donne, par les sentiments qu'elle éveille, par les pratiques qu'elle impose. Elle justifie et appuie ses préceptes par des motifs incomparables et qu'aucune morale humaine ne saurait suppléer : les droits de Dieu sur nous, sa qualité de Créateur et de Maître de toutes choses, notre dépendance absolue de sa divine autorité ; sa qualité de Juge, qui surveille nos actes et nos pensées les plus secrètes, et qui saura plus tard s'en souvenir pour nous punir ou nous récompenser ; enfin, sa qualité de Père, avec l'énumération infinie de ses bontés pour nous, avec les tableaux émouvants de la naissance, de la vie, des actions, des souffrances, de la mort de Jésus. Et c'est ce Maître et c'est ce Père et c'est Jésus Lui-même, qui nous demande les efforts et les résistances, les actions et les privations qu'on exige de nous : combien la volonté, convaincue par l'intelligence et persuadée par le cœur, trouvera facile alors d'accepter ce qu'on attend d'elle !

Et si la Religion parle ainsi à toute âme humaine, à l'âme humaine en général, elle possède le secret de faire entendre ce langage à l'âme même de l'enfant. Et rien de plus simple, en effet, que sa manière d'enseigner : rien de plus concret, rien de plus touchant, rien de plus adapté et rien de plus conforme au genre d'aptitudes, de pensées et de sentiments dont l'enfant est capa-

ble, comme aussi au genre d'actes, d'habitudes et de vertus que l'on peut exiger de lui.

C'est au premier éveil de son intelligence qu'on pourra lui apprendre et qu'il saura comprendre le Père qui est dans les cieux et qui du haut des cieux voit tout ; Jésus, qui est au Tabernacle et que l'on peut librement visiter ; et Marie, notre Mère, qui veille tendrement sur nous du haut de son trône céleste et du haut de l'autel où sourit sa statue. Sans spéculation dogmatique, les vérités les plus sublimes s'affirmeront ainsi et s'établiront d'elles-mêmes dans son âme enfantine.

C'est au premier éveil de son cœur, de sa volonté, qu'on retracera à ses yeux l'image séduisante de ce que fut jadis, simple enfant comme lui, le Fils de Dieu dans la maison de Nazareth ; de ce que fut aussi, simple petite fille, la Vierge qui était choisie pour devenir plus tard sa Mère. Sans théories abstraites, la plus belle morale, la plus parfaite, la plus complète, la plus solide, découlera ainsi de cette simple évocation.

Et c'est alors aussi qu'on gravera en lui les formules du *Notre Père* et du *Je vous salue* : et, répétant ces simples mots, l'enfant prendra lui-même ainsi un contact plus direct avec les figures divines qui inspirent tout idéal, toute force, et toute vertu.

Voici, d'ailleurs, qu'aux premières leçons, encore élémentaires et qui seraient plus tard insuffisantes, voici que s'en ajoutent d'autres.

L'enfant est conduit à l'église, où il retrouvera le même enseignement sous une forme différente, se mêlant à d'autres enfants attentifs et groupés autour de la parole autorisée du ministre de Dieu.

Il l'y trouvera, plus intime, plus pénétrant, incomparablement persuasif et convaincant, au jour béni de sa Première Communion.

On a cru devoir critiquer, sans réfléchir assez, certainement, la décision pontificale qui fixait à sept ans l'âge de la première communion. On n'a pas vu qu'il n'est jamais trop tôt pour élever une âme et pour la rattacher aux sources idéales des générosités sublimes. Les plus petits, a-t-on écrit, sont aptes, mieux que les plus âgés, à recevoir ce bienfait, encore qu'ils n'en aient pas la pleine connaissance, et même précisément à cause qu'ils ne l'ont pas, parce que les affections du cœur et les émerveillements de l'ima-

gination ne sont que plus avides avant que soit venu le développement plus parfait de l'intelligence. Il faut donc déposer au plus tôt, dans ces terres avides, tous les germes divins qu'il soit possible d'y semer. Et plus particulièrement, par la première communion accomplie de bonne heure, on mettra, dans ces jeunes consciences, les images, les sentiments, les souvenirs les plus sacrés, les plus purs, les plus élevés, les plus touchants, et les plus émouvants, qui pénétreront l'âme à jamais, pour que vienne plus tard s'y rattacher, s'y retremper, s'y attendrir, s'y épurer, tous les instants de notre dure et triste vie[1].

Et ainsi, d'une manière merveilleusement efficace, la Religion procède dans la première formation des âmes qui lui sont confiées. Et telle est, disons-nous, sa méthode, conforme pleinement aux exigences qui nous ont paru s'imposer à toute action éducatrice et d'après lesquelles c'est l'âme entière de l'enfant qu'il faut atteindre et pénétrer.

Et quant à l'idéal poursuivi de la sorte par l'influence religieuse, pourrait-il mieux coïncider avec celui que nous avons décrit ? Un être, disions-nous, de force et de bonté : voilà ce qu'il

1. Reste à noter qu'après avoir applaudi, comme il convient, *au principe* de la Première Communion dès l'âge de raison, il faut reconnaître pourtant que l'application du principe n'est pas sans exiger certaines conditions qui, selon les milieux, peuvent modifier plus ou moins, en effet, la manière de l'appliquer.

Conditions de préparation, pour que l'enfant comprenne l'acte qu'il accomplit. Les conditions ne seront pas les mêmes selon qu'il s'agit d'un enfant déjà largement préparé par des parents pieux, ou d'un enfant sorti d'une famille sans piété et sans foi. Il est trop évident que ce dernier aura besoin de la part du clergé, d'une préparation plus sérieuse et plus longue.

Conditions de cérémonie, pour impressionner davantage, soit par un petit groupement, soit par des chants et un certain éclat de fête, ces jeunes imaginations. Pourquoi cette distinction malheureuse de la Communion Solennelle et de la Communion Privée ? On en vient, en réalité, à escamoter cette dernière, soit aux yeux des parents, soit pour l'enfant lui-même, et à ôter à la première tout sens et toute utilité. Qu'on solennise à quelque âge qu'elle se fasse, la vraie Première Communion, et que l'on trouve un autre mot pour cette autre solennité qui devra clôturer plus tard l'âge catéchistique !

Condition de persévérance, enfin : car on devra veiller, en effet, à faire durer, au delà de la première communion, la formation catéchistique, l'instruction religieuse, qui n'aura pas été donnée avant, comme elle l'était autrefois ; et de ce chef, on devra également veiller à n'admettre précisément, à cette communion anticipée, que les enfants que l'on est sûr, grâce aux principes et aux sentiments religieux des parents, de retrouver après.

On voit que l'application du principe ne saurait donc tenir dans une règle générale. Autant de milieux, et même autant d'enfants, autant de cas.

faut obtenir. Mais quel est donc, précisément, le Modèle Divin proposé à l'imitation de l'âme de l'enfant ? C'est Celui qui, dans son enfance, comme plus tard dans tout le cours de son existence terrestre, ne connut ni faiblesse ni défaillance, ni les moindres défauts du cœur et de la volonté. C'est le Dieu bon et fort, devenu tout petit enfant, mais conservant toujours ces deux prérogatives, et se montrant plein d'affection, de douceur et de dévouement, et plein de soumission, de respect et d'humilité. Or, à l'exemple de ce Divin Modèle qu'on propose à l'enfant, on lui demande, à lui aussi, d'observer les mêmes vertus, en combattant tous les défauts contraires : et à quoi l'achemine-t-on de la sorte, sinon à une forte possession de lui-même et à un généreux épanouissement de son cœur vers autrui ?

Mais sans doute, n'est-ce pas assez dire que de proclamer, comme nous venons de le faire, l'utilité de la Religion en matière d'éducation. Il faut aller plus loin, et affirmer que l'influence de la Religion sur l'âme de l'enfant n'est pas seulement utile, mais qu'elle est nécessaire et indispensable.

« Me voici arrêté, écrivait Mgr Touchet[1], par cette question étrange : Est-il nécessaire de former religieusement l'enfant ? Ne pourrait-on fixer son présent dans une moralité vraie, complète, ne pourrait-on l'armer pour les luttes, les déceptions, les tentations de la vie, sans lui parler de Dieu, du Christ, de rien, en un mot, qui touche à la Religion, soit naturelle, soit positive ? Cette question, je l'appelais étrange tout à l'heure ; mais tandis que j'écrivais ce mot, un autre se présentait sous ma plume pour la caractériser : c'est celui de coupable, et, en vérité, ma conscience ne me permet pas de le retenir. Oui, je le dis, il faut qu'on l'entende ! Il est coupable de rêver discipliner, moraliser, élever une âme, un cœur d'enfant, sans l'intervention de quelque idée religieuse que ce soit. Supposez que pareille conception demeure spéculative, elle ne serait qu'absurde, parce qu'elle ne ferait tort qu'à celui qui en est possédé ; mais si elle devenait pratique, si un maître de l'enfance, si un éducateur, si un père, si une mère posaient ce principe qu'ils pourront faire leur œuvre sans jamais recourir à Celui que Mgr Dupanloup nomme quelque part « le grand Facteur de l'éducation », si, bien pis, ils posaient

1. Lettre Pastorale sur la Formation religieuse de l'enfant.

en principe qu'ils ne perdront pas une occasion de blasphémer Dieu, de nier le Christ, de ridiculiser l'idée religieuse, ils déposeraent dans cette nature fraîche, facile à ensemencer, qu'ils ont charge de disposer aux saints enthousiasmes et aux mâles vertus, au culte du travail, du courage, du patriotisme, de la vérité, de la justice, des germes de scepticisme qui s'épanouiraient plus tard en une moisson maudite ou d'impuissance ou de mépris en face du devoir.

« Qui établira une morale dans nos écoles sans parler de Dieu, provident, législateur, rémunérateur, vengeur ? Ce n'est pas dans ce milieu, en effet, qu'on essaiera, je pense, de bâtir l'édifice sacré de nos obligations ou sur la vénération du moi égoïste, ou sur la solidarité humaine, ou sur la nécessité du progrès de l'esprit, ou sur les splendeurs esthétiques de la vertu. Outre que cela est philosophiquement insoutenable, indigne conséquemment d'être versé dans l'intelligence des enfants, ceux-ci ne comprendront même point ce qu'on veut leur dire.

« La vaillance et la générosité de l'homme ne se préparent bien que par la formation religieuse de l'enfant. »

Vaillance et générosité : tel est précisément l'idéal poursuivi. Et ainsi sera-t-il obtenu par la plus efficace des méthodes d'éducation : par une heureuse collaboration de l'influence religieuse avec les leçons maternelles.

Mais la Religion, cependant, fait encore quelque chose de plus. Non contente d'agir sur l'âme de l'enfant, elle agit aussi sur la mère, en lui donnant, ou en perfectionnant en elle les qualités qui lui sont, en effet, nécessaires pour l'éducation qu'elle doit elle-même exercer.

Combien d'éducateurs auraient besoin de commencer par s'éduquer eux-mêmes ! On l'a dit, et c'est juste, en matière d'éducation, il sera toujours vrai d'affirmer que nul ne peut donner que ce qu'il possède lui-même ; ou du moins, on n'inculquera de façon vraiment pénétrante que les choses dont on est soi-même pénétré. Et, en effet, vous prêchez la vertu ? Soyez vous-même vertueux : il en résultera que votre prédication, plus sincère et plus convaincue, sera plus convaincante, et qu'à votre prédication, si éloquente qu'elle soit, s'ajoutera une éloquence encore meilleure, celle de vos exemples, de votre ascendant per-

sonnel, du prestige attirant qui rayonnera de vos actes plus et mieux que de vos paroles.

Il faudra donc que la mère s'applique à être et à devenir elle-même ce qu'elle veut que devienne un jour son enfant, et que, par ses efforts sans doute, mais aussi par l'aide précieuse de sa foi et de sa piété, elle parvienne à acquérir et à développer en elle les vertus qu'elle rêve de voir naître et grandir en lui.

Et, d'ailleurs, ce n'est pas assez dire. Car il lui faut aussi d'autres vertus supplémentaires, spécialement exigées par son rôle d'éducatrice : la vigilance, l'application à observer et à suivre sans cesse l'âme naissante confiée à ses soins, le dévouement infatigable, la patience, la fermeté et la constance, — toutes vertus et qualités que son instinct de mère pourra lui suggérer plus ou moins, qu'elle pourra atteindre ou augmenter par l'effet de ses réflexions et de sa bonne volonté, mais qui, comme toutes les vertus, trouveront leur meilleur aliment et leur plus puissant stimulant dans la pratique religieuse.

Voilà comment la Religion, non seulement par son action directe et parallèle à l'action maternelle, mais par son influence encore sur l'action même de la mère, réussit à aider celle-ci dans son rôle d'éducatrice, en appuyant et en parachevant son œuvre. Nous demandons, en dehors de la foi religieuse, si l'on peut espérer de trouver mieux ou aussi bien.

*
* *

Et si l'on ne peut trouver mieux, puissent donc nos mères chrétiennes continuer à chercher dans leur foi et dans leur piété le soutien et le complément de leurs propres efforts pour la meilleure éducation des âmes qui leur sont confiées.

Jeunes et tendres âmes, qui à travers la vie grandiront selon la direction et selon l'élan qu'elles auront pu recevoir au début. Comme un arbre se couvre de fleurs, puis de fruits, elles se vêtiront de grâce aimable et de vertus solides. Et si chaque foyer chrétien, comme un parterre séparé, possède de la sorte une éducatrice attentive et fervente, alors sur la terre entière de France, quelle parure merveilleuse s'étalera et s'épanouira de plus en plus !

Alors, s'il faut, pour réparer le mal subi et restaurer la société

nouvelle, des êtres résolus au travail, résistant à la peine, hardis à entreprendre, on verra que ces qualités ne sont que des nuances et des floraisons variées de la vertu de force enseignée par la mère et par la Religion. S'il faut, pour mettre dans le monde plus de justice et de bien-être et de bonheur, des cœurs compatissants, désintéressés, généreux et dévoués aux autres, ces cœurs existeront par le fait de la bonté humaine et de la charité divine enseignées l'une et l'autre par la même double influence. Force et bonté, tout est là en effet : tout l'idéal voulu par Dieu, désiré par nous-mêmes ; tout le devoir du jour présent ; et aussi toute l'espérance, toute la fierté et tout le bonheur de demain !

EMILE FAVIER.

RÉPONSE A NOTRE ENQUÊTE

Sur les aspects actuels du Christianisme éternel[1]

Je voudrais m'en tenir à la première des deux questions posées par votre enquête ; et cette question même, je demande la permission de la réduire encore, pour souligner *un seul aspect* du catholicisme, qui n'est, bien entendu, nullement exclusif, mais qui me paraît absolument essentiel. Et voici ma pensée : si nous voulons que notre enseignement arme nos chrétiens pour leur devoir d'aujourd'hui, et que la doctrine du Christ reste — ou redevienne ! — la Bonne Nouvelle dont notre monde a besoin, il nous faut à tout prix insister sur ceci : que le catholicisme est une religion, non pas seulement individuelle, mais essentiellement collective, que le chrétien est *avant tout un membre*, et son Eglise *un corps*, — le corps du Christ. Il ne s'agit pas seulement ici d'un dogme à expliquer, ou d'une série de problèmes — les problèmes « sociaux » — à exposer et à résoudre ; il s'agit d'une *attitude générale* de pensée et de vie à communiquer. On a reproché aux catholiques de n'avoir pas assez « pris conscience du social comme tel » : il faut, de toute évidence, que cette prise de conscience ait lieu. Pour le montrer, trois brèves remarques suffiront.

1° Le point de vue collectif est *essentiel* au *dogme catholique*. Le Christ n'est pas venu racheter seulement des hommes ; il est venu réparer l'humanité toute entière. En prenant une nature humaine, c'est mystérieusement à la nature humaine qu'il s'unissait ; en mourant sur la Croix, c'était virtuellement, en droit, le salut de l'humanité entière qu'il réalisait ; et c'est ainsi qu'il est

1. Cf. *R. A.* décembre 1933, février, mars, avril et mai 1934.

le second Adam, celui qui a refait l'œuvre détruite par le premier, dans le jardin « de supplices, où il s'est sauvé et tout le genre humain ». Pour assurer le lien entre ce salut à « exploiter » et les générations à venir, le Christ a institué une tradition, — une transmission sociale de la vie et de la vérité divines. Cette tradition, qui n'est pas simplement du pensé, mais du vécu ; pas du métaphysique, mais de l'historique et du concret ; pas du figé, mais du vivant, et qui est principe de cohésion, d'unité, de développement, — cètte tradition est d'ordre social ; et on ne comprendra jamais cette donnée essentielle du christianisme, si l'on ne se place délibérément à un point de vue collectif.

D'ailleurs, cette tradition elle-même est une des fonctions de l'organisme surnaturel institué par le Christ : l'Eglise ; et celle-ci n'est pas un élément secondaire et dérivé (comme dans les perspectives protestantes) ; elle est, par rapport au fidèle, l'élément premier et générateur ; elle est la mère, la maîtresse, et le milieu de vie ; elle est le corps dont le fidèle est un membre. Le chrétien est incompréhensible en dehors d'elle, et inexistant en dehors de cette grâce, jaillie du cœur du Christ et transmise par l'Eglise, qui l'agrège au corps mystique, et le lie à la fois, indissolublement, au Christ et à ses frères. Enfin, au centre du culte catholique, il y a un acte qui s'appelle le sacrifice de la messe, et qui est un acte social par excellence, puisqu'il est l'acte de tout le corps, de tous les membres unis à leur chef ; et le sacrificateur visible, le prêtre, est un représentant, un délégué, un être à valeur sociale, parce qu'il participe au sacerdoce du chef...

Ces quelques remarques, rappelant des notions bien connues, suffisent à faire comprendre le mouvement qui emporte la théologie vers cet aspect du donné chrétien : quelques pages de K. Adam, les rapports du dernier Congrès de l'U. M. C. à Strasbourg, des articles çà et là, surtout le livre admirable du P. Mersch (*Le corps mystique du Christ*), ainsi que son étude toute récente : *le Christ mystique, centre de la théologie comme science*, — autant de témoignages, de promesses, et déjà de réalisations !

2° Le point de vue collectif est un des points de vue dominateurs du *monde actuel*. Ce qui s'impose partout, aujourd'hui, ce sont les problèmes de « totalité » : pour résoudre le problème du « monde cassé », il faudrait résoudre tous les problèmes à la fois !

Economique, social, politique, moral, sont intriqués, à tel point qu'il est vain d'essayer de petits remèdes partiels. La force du communisme vient de ce qu'il apporte des solutions d'ensemble, et de ce qu'il s'essaie à créer un monde nouveau ; les Etats, autour de nous, deviennent « totalitaires » ; les groupes sociaux — partis, syndicats, confédérations... — se livrent à des manifestations collectives de plus en plus vigoureuses. La pensée elle-même se met de la partie : sociologie, qui n'est plus une panacée, mais qui prend conscience de ses véritables problèmes ; théorie de l'institution, qui est en train d'envahir la philosophie juridique, avec une audace qui suscite des protestations ; tentatives explicites d'une « sociologie de la connaissance »... C'est une marée montante de social. Il faut qu'elle nous trouve prêts, dans notre pensée et dans notre action.

3° Le point de vue collectif est un des points de vue essentiels de l'*apostolat moderne*. Cela pourrait se tirer des remarques qui précèdent. Mais nous avons beaucoup mieux : la voix même de notre chef, la voix inlassable et pressante de Pie XI. Lui seul a qualité pour indiquer, dans le trésor éternel, les vérités à exploiter aujourd'hui. Or la tâche à laquelle il nous appelle, c'est la reconquête du monde ; et comme des moyens individuels n'y suffisent pas, puisqu'il s'agit de sociétés à gagner et de milieux précis à christianiser, le Pape fait appel à des moyens sociaux : apostolats spécialisés, organisés, hiérarchisés ; institutions chrétiennes de toute sorte, visant l'éducation de la jeunesse, l'évangélisation des travailleurs et des masses païennes, bref, et d'un mot qui dit l'essentiel, et le plus cher désir, et la plus urgente consigne de Pie XI, l'action catholique. Or ces formes organiques et sociales d'apostolat ne peuvent avoir qu'une base organique et sociale, elle aussi ; elles ne sont intelligibles et prenantes que pour le chrétien qui est, *et qui se sait*, un membre du corps mystique. Nous en revenons ainsi à notre point de départ ; et il est bien remarquable que, dans la moins « mystique » de ses encycliques (Quadragesimo Anno), rappelant que tous devaient collaborer au Bien Commun, Pie XI ait mis, à la racine de l'effort économique et social, la foi au corps mystique, — « la conviction qu'auront les hommes... de ne former dans le Christ qu'un seul corps, dont ils sont réciproquement les membres[1] ».

1. Voici, à ce sujet, l'article tout récent et très remarquable de M. Glo-

Nous touchons donc ici un aspect du catholicisme, qu'il est indispensable de souligner avec force, et peut-être de mettre au centre de notre enseignement. Un grand travail de pensée, certes, est à faire en ce sens, et nous nous réjouissons qu'il s'annonce partout. Mais l'action n'attend pas, les âmes n'attendent pas, il faut donc un point de départ ferme et immédiat. Ce point de départ existe, et ce sont les encycliques et les lettres des papes. C'est notre devoir strict, à nous prêtres, de les étudier pour y apprendre à « penser-social », à mieux « penser chrétien », et, par suite, à donner à nos fidèles cet esprit catholique sûr, décidé, et conquérant, qu'exigent d'eux, à l'heure actuelle, Dieu, l'Eglise et les âmes, et que notre enseignement seul, pratiquement, peut leur donner. Vraiment, le jour où tous les prêtres essaieraient, avec une docilité joyeuse, surnaturelle et confiante, de faire passer les directives et les appels du Pape dans la pensée et le cœur des catholiques, n'y aurait-il pas, dans le monde, quelque chose de changé ?

JEAN MOUROUX.

rieux, *L'action catholique et l'enseignement dramatique* (Vie intellectuelle, 10 mai 1934).

———

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

RENDRE UN BON TEMOIGNAGE

Nous insérons volontiers cette note, qui vise à souhaiter de notre part, à nous catholiques, en matière de manifestations collectives, moins de timidité : il va de soi, néanmoins, qu'il appartient aux autorités ecclésiastiques de juger si elles sont, ou non, opportunes dans les circonstances actuelles.

Le Christ a intimé à ses disciples l'ordre de prêcher la Bonne Nouvelle à toute créature. Ce devoir sacré de prêcher l'Evangile doit s'exercer d'une manière adaptée aux nécessités de chaque époque.

Dans un temps comme le nôtre, où s'affirme avec tant de force l'instinct collectif, on peut constater que nous ne prêchons guère avec le souci de nous inspirer des lois psychologiques qui régissent la formation de l'opinion publique. Et le message du Christ n'est point présenté à la masse d'une manière qui puisse obtenir son audience.

La prédication du prêtre se confine presque nécessairement dans nos églises. La presse catholique est insuffisante. Et d'ailleurs, écrire n'est pas prêcher. Prêcher, c'est manifester par tout notre être la profondeur d'une conviction qui irradie nécessairement autour de soi une atmosphère. Et lorsque la manifestation de la foi est collective, se trouvent multipliées incalculablement la force et l'efficacité de son témoignage.

Nul ne reste indifférent à des manifestations collectives, lorsqu'elles atteignent un certain degré de puissance. La foule curieuse qui se masse sur le parcours d'un cortège, même pacifique, se sent saisie de respect devant l'opinion qui ne craint pas de se ma-

nifester avec force. Et il faut que ses répugnances soient bien ancrées pour que la complaisance, l'approbation et même, à la fin, l'enthousiasme ne la gagnent à son tour.

Les communistes et socialistes savent bien que la conférence aux militants ou même des millions de numéros d'un journal incendiaire ne remplacent pas, — mais préparent seulement — des manifestations, meetings ou grèves, qui forment le moyen le plus puissant d'acclimater l'opinion publique aux idées du parti. Ils aiment, en particulier, à défiler serrés en un long cortège relevé de drapeaux rouges et surmonté de placards lisibles où s'inscrivent les buts poursuivis et qui disent leur idéal : augmentation des salaires, liberté, unité de la classe ouvrière, etc... Et l'*Internationale* s'élève comme un hymne. La contagion gagne facilement les spectateurs. Et cependant les manifestants ne promènent avec tant de fierté, et parfois de courage, que de pauvres idoles. Et ce sont des finalités assez terre à terre, c'est un idéal médiocre (bien qu'auréolé d'universalisme) qu'ils exposent et imposent à l'admiration des foules.

Devant un tel spectacle, le chrétien conscient de sa foi sera-t-il réduit à serrer les poings, alors que nous avons tellement mieux à proposer, des buts autrement plus hauts, plus larges, plus capables d'enthousiasmer les foules et de guérir les peuples ?

Il est vrai que nous n'avons pas négligé totalement les manifestations collectives. Sur l'invitation même de la Vierge (devançant les temps et merveilleusement experte), Lourdes a donné des spectacles grandioses pour l'immense réconfort de beaucoup d'âmes. Les Congrès Eucharistiques également. Mais ces manifestations si bienfaisantes sont restreintes dans l'espace ou le temps, et elles agissent assez exclusivement en milieu clos et déjà convaincu. La Fédération Nationale Catholique a bien essayé d'étendre largement le bénéfice de ces sortes de manifestations collectives. Mais la plupart du temps les Congrès ne reconnaissent qu'un objectif négatif de protestation contre telle ou telle injustice de notre législation. Et encore opèrent-ils surtout en s'appuyant sur des instincts de réaction combative qui ne sont pas spécifiquement chrétiens et en recourant à des arguments *ad hominem* qui masquent notre foi plutôt qu'ils ne la manifestent.

Il faudrait donc intensifier de toutes manières nos manifestations collectives, mais en prenant garde qu'elles *manifestent* no-

tre foi d'une manière positive, large et désintéressée, sans aucun alliage ni compromission politique. Il s'agirait de mettre en lumière de plus en plus notre programme purement chrétien, le but final sur lequel nous devons avoir sans cesse les yeux fixés, et en fonction duquel nous approuvons ou condamnons toute chose dans le triple domaine de la vie individuelle, familiale et sociale.

Et ce but n'est autre que le triomphe du « Royaume de Dieu », que la constitution de cette Cité *universelle* de justice, de charité et de paix sur laquelle le Christ doit régner, et qui se trouve précisément la seule digne de recevoir le service de la personne humaine, et la seule capable de l'abriter. Car, dressée au milieu de toutes les cités terrestres qui briguent si ardemment autour de nous l'hommage et la subordination totale de l'homme, la Cité Chrétienne présente l'unique privilège d'être *personnelle et digne d'amour*, se récapitulant dans la Vierge et dans le Christ ; d'être *impérissable*, inaugurée dans le temps pour s'épanouir, sans solution de continuité, dans l'éternel ; d'être *ouverte* enfin, par son Chef, l'Homme-Dieu, sur Dieu lui-même, à l'infini.

Quelle puissance de séduction ne devrait pas exercer notre Cité Chrétienne sur l'homme moderne si désemparé, sur les foules mêmes qui vibrent si facilement aux grandes idées universelles ? Mais l'opinion publique ne connaît guère mieux le visage authentique de l'Eglise qu'au temps de Néron ou de Tacite. Il faudrait donc, après l'avoir retrouvé peut-être pour nous-mêmes, le présenter dans sa pureté à nos contemporains.

Notre programme, notre idéal pourrait apparaître en pleine lumière, prêché par tous les militants chrétiens, ramassé dans quelques sentences de l'Evangile que nous devrions porter et exposer partout :

« Cherchez le Royaume de Dieu et sa justice, et le reste vous
« sera donné par surcroît (Mat., VI, 33).

« Il n'y a plus ni grecs, ni juifs, ni hommes libres ni esclaves,
« vous êtes un seul dans le Christ Jésus (Gal., III, 28).

« Vous n'avez qu'un Maître, le Christ (Mat., XXIII, 8).

« Il n'y a pas d'autre nom en qui le salut ait été promis aux
« hommes (Act., IV, 12).

« Celui qui n'aime pas son frère n'a pas connu Dieu (I J. IV,
« 8).

« Dieu est amour (I. J., IV, 9).
« Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde afin que nous « vivions par lui (I J., IV, 9).
« Bienheureux ceux qui aiment la pauvreté (Mat., V, 3).
« Bienheureux ceux qui aiment la paix (Mat., V, 9).
« Qui perd sa vie la sauve (Mat. XVI, 25).
« Malheur à vous qui riez et qui jouissez (Luc. VI, 24-26).
« Ne thésaurisez pas : vous ne pouvez servir Dieu et l'argent « (Mat. VI, 24).
« Le Christ est notre paix : Il a renversé le mur de séparation « entre les hommes (Eph., II, 14).
« Nous vous annonçons l'Evangile afin que vous soyez en so- « ciété avec nous, et que notre société soit avec le Père et avec « son Fils Jésus-Christ (I. J., I, 3).
« Nous attendons la Cité aux solides fondements dont Dieu est « l'architecte et le Constructeur (Héb., XI, 10).

Ne semble-t-il pas que nous devrions profiter de l'appel de tant d'âmes qui cherchent un aliment substantiel, et de la circonstance unique du 19e centenaire de la Rédemption pour donner un témoignage épuré, rajeuni, nouveau, — présage de temps nouveaux — au Christ Rédempteur ? Le Souverain Pontife vient d'étendre à toutes les parties du monde le grand Jubilé Romain. Pourquoi ne pas saisir l'occasion, et de décanter la foi de nos militants chrétiens, et de provoquer des démonstrations extérieures puissantes qui seraient une prédication vivante pour les masses éloignées du salut ? La nécessité de prier en des sanctuaires différents pour le gain de l'Indulgence[1] justifierait suffisamment l'organisation de visites collectives conçues de manière à réaliser le double but que nous indiquions, dans l'âme des chrétiens et dans l'opinion publique.

Il faut que les splendeurs de l'Année Sainte déferlent de Rome sur le monde entier. Il ne se peut que l'anniversaire de la Rédemption passe inaperçu dans un monde qui souffre d'un tel besoin du Christ. Et qu'on ne dise pas qu'à prêcher trop hautement Jésus-Christ, nous risquerions de troubler la paix publique, si précieuse. Si elle est prêchée véritablement, la Croix trouble tou-

1. La faculté de gagner *individuellement* le Jubilé pourrait être étroitement restreinte.

jours la paix du monde, mais c'est pour le sauver. Nous avons trop oublié que la Croix est signe de contradiction. Nous laissons tout faire plutôt que troubler la fausse paix du monde. Et ainsi nous enfouissons le remède sans lequel le monde ne peut être sauvé.

D'ailleurs, nous jouissons encore en France d'une liberté d'expression qui n'existe plus presque nulle part ailleurs. Hâtons-nous d'en profiter, tant qu'il en reste quelque chose. Bien des fois les foules ont chanté l'*Internationale* sous la protection de la police. Pourquoi n'obtiendrions-nous pas de chanter notre Credo, moins subversif peut-être, quoique plus « *universel* » encore[1] ?

Que si les pouvoirs publics brimaient nos manifestations, ce serait à l'autorité religieuse de marquer jusqu'à quel point nous pourrions leur forcer la main. Le loyalisme du chrétien à l'égard de l'Etat a quelque chose d'effrayant. Mais lorsqu'il s'agit du droit sacré de prêcher l'Evangile aux masses et du droit sacré des masses à recevoir au moins un écho de l'Evangile, — surtout dans un pays de baptisés qui appartiennent à l'Eglise, — les apôtres prennent parfois la responsabilité de résister aux hommes pour obéir à Dieu, et ils savent répondre : nous ne pouvons pas ne pas parler. Devant l'Etat qui refuserait tout, Jésus-Christ ne refuserait point à quelques-uns d'entre nous le courage non pas de se battre, mais de se laisser frapper et tuer plutôt que reculer. Nous avons vu, ces jours, la force d'un sang répandu presque au hasard. On verrait sans doute alors la force miraculeuse du sang versé pour Jésus-Christ.

Mais il ne s'agit vraisemblablement de rien d'aussi tragique. Il s'agit simplement de mettre autant d'empressement à prêcher publiquement notre Dieu que d'autres à prêcher publiquement leurs idoles. La Croix n'est presque plus qu'un ornement pour nos édifices. Il faudrait que nous la prenions de nouveau dans nos mains, nue, dépouillée de tout ce que l'esprit du siècle nous a suggéré peu à peu d'y accrocher. Et il faudrait que nous la levions comme notre drapeau, notre seul drapeau, pour, autour d'elle, nous rallier et rallier le monde.

***

1. Pourquoi surtout ne pas user tout simplement des droits que nous garantie la loi, interprétée par une jurisprudence extrêmement libérale (Voir encore tout récemment *Soc. Cath.*, 26 mai 1934, col. 1351)? Il n'y a pas loin de la prudence à la timidité qui rend méprisable.

TENDANCES ACTUELLES DES ŒUVRES DE JEUNESSE A PARIS

A la suite des « Semaines de formation sacerdotale » inaugurées à Mours en septembre 1933 *par Son Eminence le Cardinal Verdier pour les prêtres de son diocèse ayant déjà quelques années de ministère, ces derniers, à l'instigation même de leur Archevêque, se sont réunis durant l'hiver en quatre Cercles d'études, pour continuer le bienfait de leur groupement. C'est à l'assemblée générale des quatre Cercles marquant la clôture de la session* 1933-1934, *le* 8 *mai, et en conclusion des travaux de l'un d'entre eux, qu'a été lu le présent rapport.*

I. *Le prêtre est un éducateur.* — Nous pouvons poser en principe que tout prêtre a pour mission essentielle d'être un éducateur. Cela sans abus ni généralisation excessive.

Non pas seulement parce que beaucoup d'entre nous sont appliqués à des œuvres d'éducation — et en oubliant que ces œuvres-là ne remplissent pas d'une manière exhaustive notre ministère sacerdotal.

Mais d'abord parce que nous sommes les ministres de l'Eglise, qui est la grande institutrice du genre humain.

Puis parce que nous sommes les prolongements du Christ sur terre, les instruments de son œuvre médiatrice. Il est venu pour glorifier son Père en sauvant les âmes : en les sauvant, c'est-à-dire en les formant et en les élevant.

Notre fonction la plus authentique consiste dans l'offrande du Sacrifice. Le Sacrifice serait tronqué, incomplet, s'il n'était que le sacrifice du Christ seul. Il manquerait un terme à la médiation. Il y faut, avec Notre-Seigneur, les âmes rachetées par son Sang.

C'est une Messe exsangue que celle qui est offerte dans une église vide ou dans une église pleine de chrétiens superficiels qui

ne comprennent pas et ne se donnent pas, ne donnent pas toute leur vie.

Le travail d'éducation, c'est la préparation de la matière du sacrifice. en certains temps privilégiés, le prêtre trouvait peut-être les âmes toute prêtes, et il n'avait qu'à les offrir. Aujourd'hui, il faut aller les chercher.

Notre œuvre éducatrice trouve sa consommation dans notre Messe. Elle est notre Messe qui se répand, conquérante.

*
* *

II. *Origine des Œuvres.* — De tout temps, les prêtres ont travaillé à l'éducation des âmes. Jadis, dans une société dont les cadres étaient officiellement chrétiens, ils accomplissaient cette besogne d'une façon calme et régulière par les catéchismes, les prédications, les fonctions cultuelles, les fêtes liturgiques, les pèlerinages : tout l'ensemble de vie commune d'une paroisse active et profondément enracinée. A titre de renfort passager, de temps en temps une mission. Comme étais permanents, quelques confréries.

Une époque est venue où ce large courant de vie chrétienne paisible n'a plus suffi à baigner toutes les âmes du pays : le fleuve devenait ensablé, capricieux ; les âmes se refusaient. Peut-être avait-on laissé imprudemment déboiser certains hauts-lieux ; en tous cas l'équilibre était rompu. Il fallait du nouveau. Les Œuvres ont alors jailli, dans une floraison merveilleuse.

Elles étaient nécessaires :

— il fallait fractionner un troupeau devenu trop nombreux en certains points ;

— il fallait offrir à des catégories sociales nouvelles, qui allaient se diversifiant de plus en plus, un aliment religieux spécialisé, adapté à leurs besoins ;

— il fallait enfin conquérir une multitude qui échappait à l'action chrétienne traditionnelle et aux paroisses homogènes de l'ancien temps.

*
* *

III. *Evolution des Œuvres.* — Les Œuvres de jeunesse, qui

nous occupent plus spécialement, ont suivi une longue et progressive évolution.

Patronage. — A leurs débuts, œuvres d'assistance, elles visaient à protéger les apprentis, ou même à moraliser les jeunes détenus : c'est le Patronage 1850.

Collège populaire. — Les apprentis commençaient alors très jeunes leur rude vie. Leur condition sociale s'améliorant peu à peu, on en est venu à s'occuper des écoliers, futurs apprentis. Les trois sections étant constituées : écoliers, apprentis, ouvriers, on eut le noble dessein de faire du Patronage la maison d'éducation des classes laborieuses, un collège populaire à l'instar des collèges secondaires où se groupaient les enfants des classes plus aisées. La conception primitive subsistait cependant encore, et l'on s'efforçait plutôt de préserver et de faire grandir en jardin fermé quelques plants précieux de vie chrétienne populaire.

Œuvre de jeunesse. — Aussi ce fut presque une révolution lorsque certaines Œuvres nouvelles émirent la prétention de jeter le filet directement dans la masse de la jeunesse populaire. La révolution se fit pourtant et l'on vit des groupes nouveaux s'ouvrir largement. Les vieux Patronages ne furent d'ailleurs pas toujours les derniers à abaisser leurs murs et à renouveler leurs méthodes. Il fallait aller chercher les jeunes gens sur leur terrain. Ce terrain fut souvent un terrain de sport. Le sport était à la mode. Par ailleurs, c'était une activité saine. Pourquoi ne pas utiliser les possibilités d'épanouissement physique et même moral qu'il offrait, avec l'espoir d'arriver peu à peu à un épanouissement plus complet, tandis que des contacts fréquents feraient tomber mille préjugés ?

La jeune paroisse. — Enfin, la pénétration se faisant, nous avons vu se dessiner l'Œuvre de jeunesse moderne, avec ses multiples activités. Elle cherche à atteindre toute l'adolescence masculine. C'est la Paroisse des jeunes. Maintes fois elle a préparé la naissance d'une paroisse nouvelle : elle est la chrétienté de demain.

***

IV. *Leçons de cette évolution.* — Ces conceptions successives de l'œuvre de jeunesse sont certes bien différentes. Il est arrivé

que les hommes qui les représentaient se sont heurtés et les chocs ont pu être douloureux. Ce ne sont pourtant point des conceptions opposées, faites pour se combattre. Elles marquent les étapes d'un progrès constant, où chaque stade meilleur est dû aux efforts parfois héroïques réalisés durant le stade précédent. Les Œuvres ouvertes et conquérantes avaient raison de vouloir remplacer les vieux patronages fermés qu'elles traitaient de vase-clos ; mais il est probable qu'elles n'auraient pas pu naître sans eux. Certains d'entre nous font volontiers le procès des œuvres trop uniquement sportives, et ils n'ont sans doute pas tort, mais ils ne pourraient travailler à une œuvre de masse directement chrétienne si leurs aînés n'avaient arpenté des terrains de football, et si l'abbé Esquerré n'avait scandalisé les âmes pieuses par ses enfantillages, en passant tant d'heures de sa jeunesse à jouer avec des gosses !

Nous devons préparer l'avenir. — En réalité, nous devons souvent nous dégager du passé, mais nous devons le dépasser avec reconnaissance. Quand nous sortons des chemins battus par nos prédécesseurs, c'est grâce à eux : leur travail nous pousse, et ce nous est comme un devoir à leur égard de faire mieux qu'eux, de pousser plus loin l'exploration et plus profond la flamme chrétienne. A notre tour, nous serons dépassés — n'est-ce pas commencé déjà ? — Avec les années, notre expérience pratique augmente, mais ce sont les jeunes qui, même par leurs outrances, renouvellent les idées.

Car l'évolution de nos œuvres ne s'arrête pas à nous : elle doit continuer. Et il est peut-être intéressant de chercher sous quelles influences et dans quel sens elle s'oriente.



V. *Causes déterminantes du prochain avenir.* — La situation et les besoins actuels des Œuvres sont fonction :

— De l'effort qu'elles ont déjà accompli ;

— De l'état présent du monde qu'elles veulent conquérir et christianiser ;

— Des grands courants d'idées contemporains,

— Et notamment des progrès des sciences pédagogiques.

Le travail accompli. — Il y a des œuvres à peu près partout.

Elles ont droit de cité et elles atteignent déjà une masse qui est loin d'être négligeable. A leur naissance, elles étaient souvent très diverses, modelées par la personnalité de leur directeur et les particularités de leur milieu de recrutement. Aux points de développement, d'ailleurs différents, où elles sont parvenues, elles ont opéré un certain défrichement qui les rend moins dissemblables les unes des autres.

Tendance générale à la concentration. — Ce progrès vers l'unité de conception et de moyens d'action se retrouve d'ailleurs dans tout le monde moderne. La facilité des communications et des rapports, la quasi-suppression des distances qui en résulte ont engendré sur tous les terrains une tendance à la concentration, une mise au point d'idées très communes, une sorte de « standardisation » générale, que l'on peut déplorer, mais qui existe.

Réalisme de l'esprit moderne. — C'est peut-être également l'avènement de la vitesse qui a fait passer au second plan beaucoup de discussions théoriques et de raisonnements préalables qui tenaient jadis une grande place dans la vie. Les matériaux modernes se croient assez robustes pour se passer de tous ces contreforts. Et l'on a maintenant le goût de la réalisation directe, des positions tranchées dès l'abord, des efforts massifs et rationalisés. Comme une telle démarche n'aboutirait qu'au chaos et à l'anarchie si elle n'était fortement organisée, nous assistons dans toute la vie moderne à une remise en honneur des valeurs qualitatives après le règne du nombre brut, et après des débauches d'individualisme à une re-formation de corps organiques, à un désir de groupement vivant, qui se traduit religieusement par les renaissances liturgiques et les résonnances nouvelles de la doctrine du Corps mystique.

Progrès pédagogique. — La pédagogie moderne accuse l'influence de ces grands courants de pensée. L'éducation traditionnelle procédait beaucoup par voie de déduction et d'analyse. La science et la vertu paraissaient devoir être logiquement décomposées en leurs derniers éléments, pour se recomposer non moins logiquement dans l'esprit de l'enfant. Il faut avouer qu'une telle méthode, légitime en théologie et en mathématiques, accrochait souvent mal l'activité d'enfants chez qui l'intellect n'est pas encore abstrait de l'imagination et des jeux. Le résultat était une grande passivité. L'éducation moderne prétend au contraire être

active. Pour y parvenir, elle cherche à recréer à tout instant des synthèses vivantes qui pénétreront d'emblée dans l'enfant et susciteront une ardeur qu'elle voudrait féconder encore en faisant agir les lois mystérieuses de la psychologie collective. La somme d'expériences condensées dans le Scoutisme peut donner une idée de ces tendances nouvelles, dont certaines sont à la vérité fort anciennes.

*
* *

VI. *Influence déjà exercée par ces causes.* — Les Œuvres de jeunesse ne sont pas restées à l'écart de ces grands courants de pensée et d'activité. Elles ont peut-être subi l'influence du monde contemporain. Surtout elles ont été poussées par le mouvement de leur propre vitalité interne vers de nouvelles formes d'action et d'apostolat. Elles cherchent à promouvoir une éducation chrétienne intégrale : maintenant que beaucoup de travaux d'approche ont été faits, qu'elles ont une masse et des cadres, elles veulent agir à plein, et unies. Elles cherchent des méthodes plus directes, plus massives, plus organiques, plus concertées. Dans l'état actuel des choses, chacune d'elles s'adapte au milieu dans lequel elle vit, en faisant tout le bien *possible* dans le cadre des institutions plus vastes auxquelles elle est subordonnée. Un peu partout on sent un désir de plus en plus grand de faire appel à l'initiative et à l'activité de tous, par une répartition plus vaste des responsabilités, une liberté d'action plus étendue, — ce qui est devenu possible grâce au bon nombre de dirigeants formés antérieurement. Dans les divers groupements, et surtout peut-être en colonie de vacances, on tend à une vie chrétienne plus directe, plus unifiée, offerte franchement sans le détour d'une activité secondaire. Çà et là s'essaient des organisations plus dynamiques encore : petites équipes fortement groupées, tendues vers l'action, la conquête. Entre œuvres différentes, on cherche des rencontres moins superficielles, une entr'aide effective : on voudrait se ressembler davantage pour pouvoir se rassembler plus efficacement, et agir plus puissamment.

*
* *

VII. *Orientations possibles et besoins actuels.* — Nous nous en voudrions de laisser croire que ce travail intérieur est nouveau et n'était pas accompli auparavant. Mais il est indéniable qu'il est plus facile et plus étendu grâce aux efforts du passé : nous récoltons ce que d'autres ont semé. Or nous semons à notre tour ; il serait sans doute intéressant d'augurer la teneur des moissons futures, de prévoir les orientations prochaines ou au moins de déceler les besoins des œuvres que nous aimons.

Les Œuvres de jeunesse vivront. — Nous avons confiance que les Œuvres de jeunesse vivront et feront du bien. Il y a certes des groupements de forme nouvelle comme le scoutisme, et des mouvements spécialisés comme la J. O. C. qui ont une vaste carrière à remplir. Nous leur sommes dévoués, et prêts à les servir, car ils font leur bien propre et tiennent leur place. Leur méthode pourra même influer sur les nôtres. Mais ils ne remplaceront pas de sitôt sur tout leur terrain nos Œuvres de jeunesse, nos Patronages, qui resteront l'œuvre de masse locale, la famille large et souple où tous trouvent place tout au long de leur enfance et de leur adolescence.

Les œuvres de jeunesse sauront s'adapter.

Elles ont besoin : d'une *doctrine*, d'un *statut* pour constituer un immense *mouvement*.

Il leur faudrait une doctrine commune, dont les éléments existent, sans que peut-être la synthèse en soit bien faite : non pas un ensemble de recettes et de procédés, mais une doctrine de vie et d'action.

Il leur faudrait un *statut*, qui les situe dans leurs rapports mutuels, et à l'égard des paroisses dont elles doivent être l'aile marchante — non pas seulement pour une compréhension locale, grâce à Dieu souvent réalisée, — mais par une intégration vivante, respectueuse des nécessités de l'apostolat, et officielle.

De sorte qu'elles puissent constituer un immense *mouvement* muni de ses moyens d'action, organisé, bénéficiant de la puissance du nombre, qui pourrait être considérable. Il ne s'agit pas bien entendu d'une simple fédération réalisée sur le papier, et symbolisée par la soumission à un état-major déjà existant ou artificiellement composé pour la circonstance, — ni d'un rappro-

chement issu d'activités secondaires et purement extérieures, — mais de la coordination d'une vie vraie, jaillissant du plus profond de nos groupes, et qui ne désire qu'être guidée par les représentants de la hiérarchie ecclésiastique, les rattachant à l'Action Catholique.

*
* *

Si telle est un peu, malgré l'imperfection de l'expression, la tendance actuelle des œuvres de jeunesse, ne rejoint-elle pas leur tendance foncière et leur but premier, qui est la préparation du grand sacrifice, l'édification du Corps du Christ à travers les vicissitudes et les nouveautés vite vieillies de ce monde ?

Et même si nos concepts et nos espoirs se trompent un peu, nos efforts ne sont pas perdus, puisque nous les intégrons dans le Sacrifice qu'il est de notre misson d'offrir : « Dum omni modo Christus annuntietur ! »

8 mai 1934.

PIERRE LACOINTE.

LA PALAZZINA DI SANTA MARTA IN VATICANO

A la sainte mémoire du Cardinal Merry del Val

Souvenirs personnels

Après la grand'messe du dimanche, à Saint-Pierre, j'avais coutume de me rendre souvent à la sacristie, pour y saluer quelque chanoine de ma connaissance.

La sacristie de Saint-Pierre ! Dans cette vaste et belle salle ronde, à certaines heures, toute une vie à part s'écoule. C'est comme une arrière-scène de la Basilique. Vous pouvez recueillir toutes les nouvelles ecclésiastiques et religieuses qui vous intéressent, y écouter les commentaires sur les événements importants de l'Eglise, obtenir toutes sortes de renseignements sur les grandes cérémonies dont la Basilique est le théâtre.

Ainsi donc, en passant par le grand ambulacrum, pour me rendre à la sacristie après la grand'messe, je m'arrêtais toujours devant sa fenêtre pour regarder un petit groupe de personnes qui sortaient d'une des portes de la Basilique, la *Porta di Santa Marta*.

Le Cardinal Merry del Val, coiffé de la barrette rouge, le rochet blanc en dentelles jeté par dessus sa soutane de pourpre, le livre de piété à la main, se dirigeait d'un pas pressé, comme s'il craignait d'être surpris, vers la *Palazzina di Santa Marta*, sa résidence. Son maître de chambre, Mgr Forti, son domestique Mariano, le paquet des parements liturgiques sous le bras, et un carabinier du Roi l'escortaient.

J'aimais à contempler ce groupe, à la fois si simple et si significatif, je dirais même si éloquent, dans ce cadre tout romain, sur le fond : la plus grande Basilique de la Chrétienté, dont le Cardinal Merry del Val était l'Archiprêtre.

Mes yeux ravis suivaient la haute silhouette, élégante et distinguée, du Prélat, jusqu'au moment où il disparaissait derrière la porte de la *Palazzina*.

. . . .

Me voici encore devant la même fenêtre. Le Cardinal est mort. Le groupe pittoresque a disparu. La petite *Palazzina* n'existe plus. Les quelques débris de ses fondations qui, il y a si peu de temps

encore, se cramponnaient à la terre comme dans une suprême défense, indiquaient l'endroit qu'elle occupait sur cette place, devenue si vide et si immense.

Du reste, cet édifice n'avait par lui-même aucun attrait et sa présence était loin d'embellir le décor ; une grande bâtisse, carrée et ocre, derrière la masse imposante de la Basilique. La *Palazzina di Santa Marta* n'a eu que deux siècles d'existence. Elle ne présente que peu d'intérêt pour l'historien qui voudrait interroger son passé.

Née sans éclat en 1731, son nom se retrouve pour la première fois dans le *Status Animarum* de la paroisse de Saint-Pierre. Elle s'appelait alors : « Casino del Signor Cardinale, Arciprete di San Pietro ». Mais personne n'y habitait. Ses proches voisins étaient un atelier de mosaïstes et de marbriers et une modeste maison qu'occupait une vieille veuve.

Quelques années plus tard, en 1739, 1743 et 1744, nous voyons que la *Palazzina* a changé de nom. Elle est devenue : « Il Palazzetto del Cardinale Albani ». Elle ouvra alors ses portes pour donner hospitalité à deux clercs, ou prêtres de la sacristie de Saint-Pierre, qui y restent jusqu'en 1757.

En 1751, S. A. R. Henri Benedict Stuart, plus connu sous le nom de Cardinal duc d'York, devient Archiprêtre de la Basilique de Saint-Pierre. Il devait le rester pendant 56 ans. Cet événement jette un éclat sur la vie modeste de la *Palazzina*. On la meuble avec beaucoup de luxe, bien que le Cardinal n'y habite guère. Il préfère d'abord sa résidence au Palais Muti et ensuite au Palais de la Chancellerie. Mais S. A. R. aimait à y donner des réceptions. Et c'est ainsi que la *Palazzina* a eu l'honneur de voir entre ses murs le père du Cardinal, le Roi Jacques III et le Pape Benoît XIV en 1754...

Les années ont passé... Le petit édifice commence à donner des signes de vieillesse. Il prend l'aspect d'une chose délaissée, presque misérable ; à tel point que Pie VI le trouve peu convenable pour la dignité de l'Archiprêtre d'une Basilique comme Saint-Pierre. Aussi, donne-t-il en 1782 l'ordre de le restaurer et de l'agrandir. Ses modestes voisins, l'atelier des mosaïstes et la maisonnette de la veuve, jurent avec la belle mine de la construction nouvelle. Ils sont en vérité devenus gênants. On les sacrifie. Ils disparaissent.

La restauration finie, une inscription gravée sur la façade nous met au courant de ce changement survenu dans la vie humble et paisible de la Palazzina. Je l'ai copiée la veille de sa condamnation. La voici : « Pius Sextus Pont. Max. squallentibus solo aequatis aedibus Arcipresbytero domicilium auxit. Ampliata strataque area. Templo Vaticano Splendorem addidit. A. MDCCLXXXII pont. VIII. »

En 1848, le Cardinal Mattei, alors Archiprêtre de la Basilique, la trouve assez convenable pour y demeurer. Il s'y installe... Mais, voici que vers les années 1890, sur les démarches de Mgr Schmid, Prélat du Luxembourg, la *Palazzina* abrite un petit collège d'étudiants ecclésiastiques, des Allemands, qui suivaient les cours de philosophie et de théologie au Séminaire Pontifical du Vatican, fondé par Urbain VIII. Ce petit collège prend le nom de Saint-Boniface et y reste jusqu'en 1900.

Comme on le voit, au cours de près de deux siècles d'existence, l'histoire de la *Palazzina di Santa Marta* n'offre rien de très saillant. Mais, avec les débuts de notre siècle, la voici qui acquiert tout à coup un fort relief et une grande importance, à cause des deux grands Cardinaux qui l'ont habitée successivement jusqu'à leur mort.

Palazzina di Santa Marta ! Ce nom trouve un très fort écho dans mon cœur. Elle a été témoin de toute une évolution de mon âme, évolution qui m'a amenée à ma conversion au catholicisme, lorsque le Cardinal Rampolla y habitait et me guidait de ses conseils dans ce moment si grave de mon existence. A peine le Cardinal Rampolla fut-il mort que le Cardinal Merry del Val vint à son tour s'installer à Santa Marta sous le Pontificat de Benoît XV.

Mes relations avec le Cardinal remontent à l'époque où il était Secrétaire d'Etat du Pape Pie X, c'est-à-dire à l'époque de mon enthousiasme de nouvelle convertie.

C'est surtout après la mort de Pie X, lorsque le Cardinal Merry del Val vint s'installer dans la *Palazzina*, qu'il devint mon guide et mon conseiller vénéré.

Ce passé si cher, si vivant encore dans ma mémoire, est déjà lointain, car bien des événements inattendus se sont précipités. Et aujourd'hui, lorsque je reviens sur cette grande place toute vide, qui occupe maintenant l'emplacement de la *Palazzina*, tout ce passé surgit devant mes yeux attristés...

Palazzina di Santa Marta ! Ma pensée se reporte au dernier jour de son existence... Je le revis comme si c'était hier. Le lendemain, les travaux de démolition doivent commencer. Je suis venue assister à la dernière messe que Mgr Canali va célébrer, comme il le faisait chaque matin, dans la chambre même où le Cardinal est mort.

Il est 7 heures du matin. Une fraîcheur, délicieuse comme une caresse, m'accueille sur la Place de Saint-Pierre, toute radieuse sous la lumière d'un soleil de juillet. C'est à cette heure et sous cette clarté que j'aime cette Place de Saint-Pierre, dont chaque détail m'est si familier, et qui se peuple, dans le calme du matin, de mille souvenirs si vécus et si sentis. Il n'est pas une pierre, une colonne de cet endroit sacré qui ne me parlent un langage différent et qui n'évoquent un fait que rien n'a effacé de ma mémoire.

De si loin que j'aperçoive la façade de la Basilique, j'ai toujours hâte de descendre de cette horreur d'autobus, qui m'opprime comme une fausse note, comme un anachronisme, comme une incursion de notre modernité dissonnante en un lieu où tout est imprégné d'une tradition séculaire.

Je traverse la Place en hâtant le pas, car j'ai peur d'être en retard. En me rapprochant de la Basilique, je me trouve en présence d'un nouveau tableau qui est dû à la Conciliation. Je n'y suis pas encore habituée.

Sur le fond de l'immense façade de la Basilique, j'aperçois un piquet de gardes suisses qui pénètre sous le portique. Encore une fois, j'admire le pittoresque de ce groupe dans le cadre des immenses colonnes. C'est bien là qu'ils acquièrent ce relief tout spécial que le génie de Michel-Ange avait prévu, lorsqu'il calcula l'effet des couleurs en tenant compte du lieu et de la distance. C'est un spectacle que nous ne pouvions pas voir jusqu'au Traité du Latran, vu que la garde suisse ne sortait jamais des Palais du Vatican.

Etrange place que cette Place de Saint-Pierre. Si fréquentes que puissent être nos visites, nous n'y venons jamais sans qu'elle ne nous offre quelque chose de nouveau, un détail inattendu à observer ! Mais cette fois, je ne m'attarde pas. J'ai hâte d'arriver à la *Palazzina*.

Me voici dans la Cité du Vatican.

Un de ces gardes suisses multicolores, sa hallebarde à la main, un compagnon de ceux que j'ai contemplés tout à l'heure, me demande où je vais. Je jette en passant le nom du Prélat chez qui je me rends et je passe... Toute haletante, je sonne à la porte de la *Palazzina*. On me fait attendre et je suis inquiète à la pensée que la messe est peut-être commencée.

Enfin la porte s'ouvre. Mariano, le domestique, achevant d'enfiler à la hâte sa jaquette, me fait monter au second étage où se trouvent les appartements particuliers du défunt Cardinal et de Mgr Canali.

Mariano ouvre une petite porte toute simple. Je traverse une sombre antichambre et me voilà dans la chapelle.

Tout près de la porte, agenouillé sur un prie-Dieu, Mgr Canali est absorbé dans la prière. Il se prépare à dire la messe. Je promène autour de moi un regard curieux et ému. La pièce où nous nous trouvons était jadis un des petits salons du Cardinal, un salon plus que modeste. C'est ici qu'il fut opéré et c'est ici qu'il expira pendant l'opération. Le dévouement et la vénération de Mgr Snali, qui a passé auprès du Cardinal presque toute son existence d'homme, ont transformé cette pièce en une chapelle, où, chaque jour, jusqu'au dernier moment, il est venu célébrer la sainte messe.

Sur les murs, un grand nombre de photographies sont accrochées : Pie X dans toutes les attitudes, de face, de profil, de trois-quarts, Pie X se promenant dans les jardins du Vatican, Pie X descendant de voiture. Et sur tous ces portraits, une expression infinie de douceur, avec un je ne sais quoi de triste, de pénétrant et de clairvoyant dans le regard, comme si sa sainteté lui permettait de percevoir des mystères pénibles, interdits à nos regards profanes.

Encore d'autres photographies. Elles rappellent des événements auxquels le Cardinal a pris part : le Roi d'Espagne accompagné par le Cardinal et tous deux sortant de la Basilique de Saint-Pierre, les photographies du Roi d'Espagne et de la mère du Cardinal, cette dernière prise par lui-même, une quantité d'autres photographies rappelant diverses cérémonies religieuses auxquelles le Cardinal assista.

Tout cela est disposé très simplement sur les murs, comme des souvenirs qui auront plus tard une valeur documentaire.

Mes yeux se dirigent vers l'autel. Il est aussi simple que la petite chambre qui l'abrite. Au-dessus de lui, une belle reproduction de la Madone de Lorenzetti qui se trouve dans la Basilique de Saint-François d'Assise. Il m'est cher de la voir en ce lieu. Assise ! Comme dans un éclair surgissent devant ma mémoire les souvenirs attachés à la dernière visite que fit le Cardinal à Assise, en qualité de Légat du Pape, à l'occasion des fêtes du Jubilé de saint François. Je revois comme dans un tableau, l'instant de son entrée dans la Basilique d'Assise. La grande place rayonnant de soleil. Partout une foule immense. Je me trouvais placée, avec un groupe de privilégiés, à côté de la Basilique et, comme nous n'étions pas nombreux, nous pouvions, du regard, embrasser toute la place.

Les voix des cloches retentissaient joyeusement. Le Cardinal entouré par les autorités, le Podestat en tête, et accompagné de plusieurs Prélats, traverse la place. Celle-ci est gardée par des carabiniers à cheval, en grande tenue. Ils présentent les armes à son passage. Visiblement ému, il sourit. De son pas léger et élégant, il se dirige vers la Basilique. Son attitude distinguée, ses belles manières, sa haute taille élancée, sa belle figure aux traits fins et éclairés par ses grands yeux noirs, chaque détail de sa personne attire l'attention du public, et force l'admiration. De tous les côtés, des exclamations fusent : « Quanto è bello ! Come è sorridente e giovane ! Una bella visione !... »

Mgr Canali vient de se relever. Mariano s'approche de lui et teux deux vont vers l'autel. La messe commence...

J'éprouve une impression de bien-être et de paix profonde dans cette petite chapelle si intime et dans laquelle pénètre la vive lumière du jour. La fenêtre est ouverte. Un bruit atténué par la distance parvient jusqu'à nous. C'est la rumeur des instruments des ouvriers qui démolissent les édifices voisins et qui suppriment sans pitié tout ce qui peut gêner la perspective du nouveau plan régulateur, conçu par l'architecte de la Cité du Vatican.

Tout ce que nous étions habitués à voir, jusqu'à ce coin rustique, groupe d'arbres croissant librement sans prétention aucune au millieu des roses et au-dessus des vieux murs de la *Via delle Fondamenta*, derrière la masse imposante de Saint-Pierre, tout cela va disparaître. C'est bien douloureux ! C'était si gai jadis de passer en plein hiver au milieu de cette verdure et de ces fleurs,

lorsqu'on entrait par la petite porte qui conduisait au modeste atelier du photographe pontifical De Felici. Sur une terrasse du vieux séminaire éthiopien, on apercevait la silhouette noire de quelque élève. Ce séminaire n'est plus. Il gît maintenant à terre, masse informe de pierres, au pied de l'église de *San Stefano degli Abissini*, qu'on a épargnée à cause de sa vieillesse respectable et de sa longue histoire.

Maintenant, c'est notre chère *Palazzina* qui va s'écrouler, qui va être effacée de la surface du sol. Je regarde avec tristesse, sur le mur de la pièce, une photographie de son sarcophage dans la crypte de Saint-Pierre et sa propre photographie sur son lit de mort. La messe est finie. Je dois avouer que jamais je n'avais été aussi distraite. Pendant que Monseigneur récitait ses actions de grâces, je me suis levée pour aller jeter un coup d'œil dans la chambre à côté, dont la porte était grand ouverte. Mgr Canali se retourne vers moi et me dit : « C'est la chambre à coucher du Cardinal. » Quelques instants après, il me suivit pour me donner des explications.

La chambre est assez grande, très sobrement meublée. Sur le lit, un dur matelas bourré de paille ne permettait pas au Cardinal de s'abandonner à un excès de mollesse. Qui aurait pu jamais soupçonner une telle simplicité, disons même une telle dureté pour soi-même chez un Prince de l'Eglise, qui était en même temps un homme du monde très raffiné ? De même personne ne se doutait que sous sa pourpre il portait aussi le dur cilice. De là nous passons dans la chapelle particulière du Cardinal. C'était la plus grande et la plus belle pièce de tout le logement, car le Cardinal avait dit : « La meilleure place doit être donnée à Dieu. » Au-dessus de l'autel, une Vierge qui a été peinte d'après une conception du Cardinal lui-même. Désormais nous la connaissons tous, car elle a été reproduite pour un petit pro-memoria qui a trouvé place dans nos livres de prière.

Nous continuons notre visite. Nous traversons l'appartement particulier de Mgr Canali, sa chapelle personnelle et nous finissons par arriver dans une toute petite pièce située au bout de l'étage. Elle voisine avec un tout petit salon, plus que modeste. C'était là le cabinet de travail du Cardinal, son cabinet de travail intime. Ce réduit a une forme bizarre. On pourrait croire qu'il a été découpé, du reste du logement, en deux parties irrégulières qui

font angle. Dans la pemière partie, à gauche de l'entrée, contre le mur, dans un petit recoin, est placé le grand bureau du Cardinal. Sur un support, à côté, sa machine à écrire. Juste devant la porte d'entrée, dans un espace qui ressemble à un corridor, un ameublement réduit à sa plus simple expression : une chaise et une chaise-longue en osier sur laquelle le Cardinal aimait à aller se reposer, à penser, à méditer. Le Cardinal se réfugiait volontiers dans ce recoin extrême qu'il appelait le « buchetto ».

Le contraste si marqué entre la simplicité qui règne dans cet appartement particulier et le grand appartement de parade du premier étage, où le Cardinal nous recevait en Prince de l'Eglise, dans un cadre digne de la pourpre et de sa naissance, ne laisse pas de m'impressionner et de m'étonner.

Mgr Canali qui s'en aperçoit m'explique que pour son usage personnel le Cardinal avait tenu à se réserver les plus petites chambres de cet étage.

A l'étage au-dessus se trouvent encore une chambre qui servait de salle à manger et une terrasse que j'apercevais avec plaisir toutes les fois que je traversais la place de la Sacristie. Malheureusement aucune plante n'y poussait, car elle était trop exposée au vent et à la pluie.

Ma visite achevée, je remerciai Mgr Canali de son amabilité et lui demandai la permission de revenir le lendemain pour parcourir les belles salles du premier étage, c'est-à-dire les pièces officielles, les seules que connaissait le public. Quelle différence avec l'appartement d'apparat du temps du Cardinal Rampolla, un appartement stéréotypé. Le grand salon avec ses meubles dorés, habillés de rouge et alignés le long des murs avait quelque chose de froid et de peu accueillant.

A cette époque, la *Palazzina* était assez délaissée et fort peu confortable. On s'était borné à aménager d'une façon plus ou moins convenable le premier étage, le seul qui fût occupé par le Cardinal Rampolla. Le second étage servait de dépôt pour le reste de ses meubles et pour ses grands coffres jetés çà et là en désordre. On avait l'impression de se trouver dans un logement provisoire, auquel on ne tenait pas trop. Et en effet, il avait été question de chercher ailleurs un véritable appartement cardinalice et de s'y installer conformément à la tradition inhérente à la dignité d'un Prince de l'Eglise et aux exigences des temps modernes, ce qui

n'est guère chose facile. Ainsi lorsque le Cardinal Rampolla, en sa qualité d'Archiprêtre de la Basilique de Saint-Pierre, vint s'installer dans la *Palazzina*, le 9 août 1903, on parla d'une installation provisoire. Elle dura jusqu'à sa mort en 1913.

Alors, la vieille *Palazzina*, avec ses portes closes et ses scellés, se plongea dans un long et morne silence.

Elle se réveilla en 1915, lorsque le Cardinal Merry del Val prit à son tour la décision de s'y installer. Subitement, elle s'emplit de bruit et de mouvement. On s'agita et s'affaira autour de ses vieux murs. Il fallut la renouveler de fond en comble.

Je me souviens de la surprise agréable que j'éprouvai le jour où je me rendis pour la première fois dans la *Palazzina* après sa transformation. Je fus émerveillée par l'habileté avec laquelle la vétuste habitation qui jadis sentait le moisi et le renfermé s'était métamorphosée en un appartement confortable, d'une élégance sobre et distinguée, où l'on se sentait si bien à son aise, quand on allait présenter ses hommages au Cardinal Merry del Val.

Au premier étage de la *Palazzina* se trouvait la belle et grande bibliothèque du Cardinal avec sa longue et massive table de milieu. Quelle différence avec ce pseudo-cabinet de travail de l'étage supérieur ! Un portrait de Pie X, portrait de profil finement exécuté et placé devant la porte d'entrée, attirait de suite les regards lorsqu'on traversait la bibliothèque pour se rendre dans le salon du Cardinal.

Pie X ! On sentait partout sa présence. C'est ainsi que dans le salon d'entrée où il nous advenait de passer quelques longues heures d'attente quand il y avait foule, on avait placé tout un ameublement vert, qui avait appartenu à Pie X lorsqu'il était évêque de Padoue. Pie X en avait fait don à celui qui fut à la fois son fidèle collaborateur et un ami dévoué : un divan, des fauteuils et des chaises, le tout fort simple, d'une simplicité qui ramenait la pensée vers les goûts modestes du Patriarche de Venise.

Ce petit salon d'attente est pour moi riche en souvenirs. Mgr Forti, secrétaire du Cardinal, assis derrière un bureau qui n'avait pour toute garniture qu'un encrier et un Annuaire Pontifical, nous accueillait amicalement d'un gai sourire qui parfois interrompait sa muse, car Monseigneur se plaisait à rimer. L'atmosphère cordiale qui régnait en cet appartement exerçait son influence sur l'état d'esprit des visiteurs. On faisait connaissance.

On liait conversation, conversation souvent fort intéressante. Si parfois il m'arrivait de me trouver seule, il n'était pas rare que le valet de chambre Giuseppe, un passionné de Dante, déclamât, en présence de Mgr Forti, de longs passages de la Divine Comédie.

...Me voici revenue devant la porte de la *Palazzina di Santa Marta*. Mais hélas ! Mariano qui est venu m'ouvrir me dit que les chambres sont déjà vides. Tout a été transporté dans le nouvel appartement de Mgr Canali. Néanmoins, j'ai voulu parcourir les grandes pièces pour donner un dernier adieu aux chers souvenirs qui flottaient entre les murailles.

Pour abréger notre parcours, nous passons par un petit couloir situé derrière le salon officiel de Mgr Canali. La porte qui communique avec les appartements du Cardinal Merry del Val est condamnée. Elle est décorée des armes du Duc d'York. Actuellement on l'a transportée dans le nouveau Musée Petrianno. Ce couloir, dont nous ignorions jadis l'existence, permettait de passer directement dans le grand cabinet de travail du Cardinal. C'est dans cette dernière pièce, exposée au soleil, qu'il nous recevait pendant les journées froides d'automne, lorsque les calorifères ne fonctionnaient pas encore.

La présence de ce corridor reporte ma pensée à bien des années en arrière, aux temps de mes fréquentes visites chez le Cardinal Rampolla. Assise dans l'antichambre qui est devenue plus tard le salon de Mgr Canali, ce salon dont je viens précisément de vous parler, j'entendais derrière les cloisons les pas lourds du Cardinal qui rentrait de sa promenade pour nous recevoir dans la même pièce où, plusieurs années après sa mort, je devais être reçue si souvent par son successeur.

Ce sont là des années bien lointaines. L'orage de la guerre a passé sur elles. Mais les souvenirs sont restés nets et vivants dans mon esprit. Cela tient, en grande partie, à l'état d'âme dans lequel je me trouvais alors, placée que j'étais entre toutes mes traditions, qui me retenaient à l'Eglise Orthodoxe et l'appel qu'exerçait sur moi l'Eglise Catholique. J'accourais fréquemment chez le Cardinal Rampolla pour lui exposer mes doutes, pour chercher son appui, pour solliciter un conseil. Et toujours, avec une bienveillance infinie et une prudente modération, le Cardinal me guidait sur la voie de ma conversion.

Je revois encore, comme si c'était hier, le Cardinal Rampolla, debout au milieu de la pièce, s'avançant à ma rencontre. Grand, droit, sa haute taille barrée d'une large ceinture rouge, il m'apparaissait dans toute sa majesté imposante, qui gardait, en n'importe quelle circonstance, un caractère hiératique, empreinte ineffable d'une longue habitude des grandes solennités. Tous ceux qui ont connu le Cardinal Rampolla ont toujours admiré, comme moi, son attitude lorsqu'il traversait en procession la grande Basilique de Saint-Pierre : la tête légèrement inclinée, les mains jointes, les yeux mi-clos comme si flottait encore autour de lui l'atmosphère des prières qui venaient de s'élever de l'autel où il avait officié. Sa taille majestueuse convenait parfaitement à l'Archiprêtre d'une Basilique comme Saint-Pierre.

De sa voix très lente et nasale, les lèvres plissées par un sourire stéréotypé, et d'un geste un peu lourd, il m'invitait à m'asseoir à ses côtés. Sur son fauteuil et près de moi, l'homme d'Eglise cédait la place à l'homme politique, au diplomate éprouvé dont la figure ne trahissait jamais ni sa pensée intime, ni son sentiment. Dès mes premiers contacts avec lui, je fus attirée par l'intérêt qu'il portait à ma patrie russe et à la grande idée de l'Union des Eglises. Nos entretiens à ce sujet se renouvelaient fréquemment. A cette époque, j'avais peu de relations dans le monde ecclésiastique. Il était naturel que ce fût à lui que, dans mon jeune enthousiasme, et au moment même où mon âme cherchait la vérité dans un monde nouveau, immense et lumineux, que je vinsse m'ouvrir[1].

...Une interruption de Mariano m'arrache à ces souvenirs bien lointains. Je ne suis plus dans l'appartement du Cardinal Rampolla, mais dans celui du Cardinal Merry del Val ! Deux Secrétaires d'Etat, deux Princes de l'Eglise, deux hautes et profondes intelligences, deux grands seigneurs, l'un du midi et l'autre mi-anglais par le sang et par l'éducation, deux hommes si différents !

Lorsque le Cardinal Merry del Val vous recevait, vous attendant debout au milieu de son grand salon, on n'éprouvait pas ce léger instant de gène que causait l'apparition majestueuse et hiératique de son illustre prédécesseur. On se trouvait en présence

1. Voir à ce sujet : « Le Cardinal Rampolla et la conversion de Madame Véra Belin de Soussaline » — extrait du livre de Mgr Sinopoli di Giunta, publié par la *Revue Apologétique*, juin 1932, n° 561.

d'un fin aristocrate, mince, de haute taille, d'une tenue élégante, d'un geste sobre et gracieux. C'est un parfait homme du monde qui vous invitait à vous approcher et à vous asseoir. Pas de glace à rompre. On se sentait aussitôt à l'aise. Sous ses sourcils touffus et à l'abri de ses longs cils, ses beaux yeux intelligents se posaient sur vous, attentifs et pénétrants, avec un je ne sais quoi de bienveillant qui vous encourageait à parler. Un fin sourire et une inclinaison de la tête indiquaient furtivement et discrètement soit son approbation, soit l'intérêt qu'il portait au sujet que vous abordiez. Quelle que fût la question dont vous l'entreteniez, politique ou religieuse, artistique ou littéraire, il vous répondait toujours avec une rare compétence, en homme très cultivé et bien informé, qui sait immédiatement saisir l'essentiel des choses. Il va de soi que le cardinal prêtait une attention plus soutenue, lorsque des intérêts de l'Eglise étaient en jeu. Avant tout, le cardinal était homme d'Eglise, le *sacerdos*, c'est-à-dire le prêtre dans le sens le plus élevé et le plus complet de la parole.

L'Eglise ! Elle fut tout pour lui. C'est toujours au point de vue de l'Eglise et des intérêts religieux que sa pensée ramenait toute chose.

Que de fois ne l'ai-je pas vu profondément affligé par tout événement qui pouvait avoir une répercussion dangereuse pour l'Eglise ! C'était une véritable jouissance intellectuelle que de voir comment sa haute intelligence savait pénétrer dans l'âme même des faits et des hommes, pour porter aussitôt un jugement mesuré et pondéré et prévoir le bien ou le mal qui pourraient en résulter pour la Religion et pour l'humanité.

Il m'est souvent arrivé, lorsque j'étais trop impressionnée par quelque complication de la vie ou de la politique, de courir chez lui pour lui demander conseil ou connaître son avis. En quelques mots, peu de mots, mais des mots bien pesés, clairement exprimés et bien réfléchis, il avait tôt fait de me remettre sur le chemin voulu et de ramener le calme dans mon esprit.

Je ne saurais trop dire et répéter que le cardinal fut avant tout un homme de Dieu. Il en fut toujours l'humble serviteur. Appartenir sans réserve à Dieu, le servir dans toute la perfection de ses moyens, aussi bien sous la soutane du simple prêtre que sous la pourpre de Prince de l'Eglise, cela a été sa constante préoccupation, sa vocation, sa mission. Depuis que j'habite Rome et que je

vis dans l'atmosphère du monde ecclésiastique, romain et étranger, il m'a été rarement donné de trouver un homme d'Eglise qui fût si parfaitement surnaturel, un prêtre pour qui l'âme humaine fût un trésor si précieux. Je puis dire qu'il a vécu, pensé et médité pour le service des âmes.

Aussi n'ai-je pas été surprise, lorsqu'il a voulu que fussent gravées sur sa tombe les splendides paroles suivantes : « Da mihi animas, caetera tolle. » Cette ultime et éloquente prière adressée à Dieu exprime mieux que toute longue analyse ce que fut sa vie sacerdotale.

Si son portrait physique était digne du pinceau d'un Vélasquez, sa grande âme pouvait également inspirer un poète mystique comme Louis Le Cardonnel, ce chanteur sublime de l'Infini et qui sait si profondément pénétrer dans le fin fond des âmes. Car l'âme du cardinal n'était pas facile à saisir. On la devinait, on la sentait bonne. Mais les trésors qu'elle renfermait, le cardinal mettait une certaine pudeur à les cacher, parce que, sans doute, ces trésors de sa vie intérieure, il les considérait comme un don précieux qui devait se répandre sur les âmes comme un don du Seigneur et non pas comme une extériorisation de sa bonté naturelle.

Une figure exceptionnelle que celle du Cardinal Merry del Val ! On ne peut l'évoquer sans songer immédiatement à la beauté. Une beauté morale, si harmonieusement unie à la beauté physique, à celle du geste, à celle de la voix, à celle du regard ; de sorte qu'en sa présence on éprouvait simultanément une jouissance intellectuelle et le charme de l'esthétique. Le cardinal possédait du reste le sens inné de la beauté. Elle émanait de lui sous la pourpre, de même qu'elle vibrait dans son âme. Il était artiste et musicien, d'un goût sûr et délicat.

Il me plaît de rappeler en ces pages un souvenir d'Assise, lors du grand Jubilé de saint François. Je revois sous les voûtes de la Cathédrale de *San Ruffino* l'illustre *maestro* Refici, faisant exécuter son magnifique *triptyque*, composé pour la circonstance. L'église était pleine de monde, car on savait que le cardinal devait y assister. Et en effet, il était là, assis sur un grand fauteuil écarlate, à la boiserie dorée, entouré de dignitaires ecclésiastiques et de personnalités laïques. Le cardinal écoutait avec une religieuse attention cette composition si riche et si passionnée, si pleine

d'accents dramatiques, lorsqu'elle exprime les instants les plus pathétiques de la vie du grand Saint.

Visiblement ému, le cardinal applaudissait ; il applaudissait souvent, ce qui électrisait les exécutants et donnait encore plus d'élan à la baguette toujours si vibrante du compositeur.

Lorsque le triptyque fut achevé et que les derniers sons mouraient encore sous les voûtes du temple, le cardinal se leva d'un mouvement vif et se mit à applaudir, debout, à pleines mains. Puis, non moins spontanément, il s'avança vers le maestro qui n'avait pas encore quitté sa baguette et son pupitre et lui serra la main avec effusion. Ce geste fut si inattendu, si naturel et si déférent que le maestro ne put maîtriser son émotion : des larmes jaillirent de ses yeux et, comme éperdu, il s'enfuit se cacher dans la sacristie, pendant que le public applaudissait à tout rompre.

L'âme du cardinal et celle de l'artiste avaient vibré à l'unisson...

...Du regard, je parcours encore une fois les salons vides. Quelques tableaux, hâtivement enlevés, gisent à terre, attendant d'être emportés. Que de tristesse entre ces murs, malgré le soleil qui les éclaire et qui, par les fenêtres ouvertes, pénètre partout ! La lumière dorée joue sur toute cette maçonnerie dénudée. Quelle tristesse ! « Oh ! choses inanimées ! Auriez-vous une âme ? »

Demain, la pioche va commencer son œuvre de destruction. La *Palazzina* va disparaître, comme toute chose ici-bas, qui a été faite par l'homme. Mais, malgré tout, les grands souvenirs qui lui sont attachés demeurent. Elle a achevé son existence, en même temps que son dernier maître. Sa destruction et la mort du Cardinal ont clos, en même temps, toute une période de ma vie catholique !

VÉRA BELIN DE SOUSSALINE.

CHRONIQUES

Chronique d'Histoire des origines chrétiennes

Sommaire. — Histoire du christianisme (1). — Les normes de l'enseignement chrétien (2). — Tertullien (3). — La pénitence au second siècle (4). — Les catacombes (5). — Sur le manichéisme (6). — Apocryphes clémentins (7). — Saint Aphraate le Syrien (8). — Saint Ambroise (9-10). — Saint Grégoire de Nazianze (11). — Saint Jean Chrysostome (12). — La spiritualité orientale (13). — Pélage (14). — Saint Augustin (15-19). — Saint Benoît (20-21). — Saint Césaire d'Arles (22).

I. — *L'Histoire du christianisme* de Dom Charles Poulet progresse avec une remarquable régularité. Nous n'avons, dans cette chronique parlé que des deux premiers fascicules. Trois fascicules nouveaux du tome I ont paru depuis, qui nous conduisent à peu près à la fin du VIIe siècle. Au moment où notre guide nous reprend par la main, l'Eglise est victorieuse de l'arianisme, et, sous le règne de Théodose, elle a définitivement affermi son emprise sur le paganisme. Cependant la vie chrétienne laisse encore à désirer dans le peuple, malgré les exemples des moines et les prédications des grands docteurs comme saint Ambroise, saint Jérôme, saint Jean Chrysostome (livre IX). Saint Augustin domine en Occident tout le premier tiers du Ve siècle : sa vie est un combat sans trève contre le manichéisme, le donatisme, le pélagianisme ; lorsqu'il meurt, à la veille de la prise d'Hippone par les vandales, la doctrine de Pélage est définitivement abattue ; seul le semi-pélagianisme reste dangereux (livre XI). Si

1. Dom Charles Poulet, *Histoire du christianisme*, tome I, Antiquité; fascicules III-V, pages 321-800; Paris, G. Beauchesne, 1932-1933.

nous nous transportons en Orient, les luttes christologiques absorbent notre attention : nestorianisme et monophysisme se livrent d'horribles batailles, au grand dam de l'orthodoxie qu'ont définie successivement les conciles d'Ephèse et de Chalcédoine (livre X). Cependant les Barbares ont conquis l'Occident et renversé l'empire romain : l'Eglise s'empare de leurs âmes, à travers bien des vicissitudes ; en Gaule et en Grande-Bretagne l'orthodoxie catholique progresse dès le cinquième siècle (livre XII). Le règne de Justinien marque en Orient le triomphe officiel, bien que passager, de la vraie foi : le concile de 553 condamne les trois chapitres et, en même temps, anathématise l'origénisme. Au reste, ce règne glorieux est, pour tout l'empire, une période de renouvellement, qui ne dure guère. Après lui, le monophysisme reprend le cours de ses conquêtes (livre XIII). Saint Grégoire le Grand est un des plus grands papes de l'histoire : son action s'exerce surtout en Italie, mais elle se fait sentir également en Espagne où les Suèves et les Wisigoths se convertissent (livre XIV). L'histoire de l'Orient au VIIe siècle est pleine de tristesses : Perses et Arabes envahissent l'empire ; le monothélisme multiplie ses ravages ; Constantinople se dresse contre Rome ; le christianisme recule devant le croissant (livre XV). Pendant ce temps, l'Eglise organise l'Occident que les Barbares ont conquis : l'Eglise franque en particulier mérite de retenir notre attention (livre XVI) ; mais l'Angleterre, la Belgique, la Germanie doivent également nous intéresser : l'action apostolique de saint Grégoire s'y fait sentir d'une manière puissante (livre XVII).

Cette brève analyse nous permet d'entrevoir les sujets traités par Dom Poulet, elle ne saurait rendre l'impression de vie qui circule à travers les pages de son livre. Très bien informé, très au courant des derniers ouvrages, même des derniers articles parus, Dom Poulet ne se contente pas d'être un érudit ; il veut nous faire saisir la vie du christianisme et il y réussit parfaitement. Son ouvrage mérite de rencontrer de très nombreux lecteurs : il leur sera bienfaisant.

II. — Les normes de l'enseignement chrétien sont aujourd'hui fixées : ce sont l'Ecriture et la Tradition. Les rapports respectifs de l'une et de l'autre ont été précisés par les théologiens et nous connaissons exactement les organes par lesquels elles s'ex-

priment. Il est évident qu'il n'en n'a pas toujours été ainsi : il a fallu bien des essais, bien des tâtonnements pour en arriver à une formule définitive de la doctrine. Au cours des premiers siècles en particulier, on a assisté à de multiples précisions, et il est de la plus haute importance, non seulement pour l'historien, mais encore pour le théologien, de connaître à ce sujet les idées des pères anténicéens. Le R. P. VAN DEN EYNDE a consacré à cette étude un très remarquable ouvrage[1], qui, pendant le longues années sans doute, fera autorité en la matière et qu'il faut saluer comme un nouveau témoignage de la bienfaisante activité qui règne à la Faculté de théologie de Louvain.

L'ouvrage du R. P. van den Eynde se divise naturellement en deux parties. La première est consacrée à l'étude des Pères Apostoliques et des apologistes. La seconde, qui s'ouvre par l'examen du témoignage de saint Irénée, raconte en gros le troisième siècle.

« L'examen de la première littérature patristique révèle l'existence dans les églises d'un enseignement qu'on désigne par des noms divers : foi, parole, didaché, doctrine, etc. Cet enseignement s'alimente à trois sources : à la révélation du Christ, aux prédictions des prophètes de l'Ancien Testament, à la prédication des apôtres. Tout l'effort des premiers Pères tend à maintenir intact cet enseignement, à le défendre aussi contre les railleries des païens et des juifs, et contre les attaques plus dangereuses des hérétiques. Tous cependant ne s'y prennent pas de la même façon. Les uns, tels l'auteur de la *Didachè*, Ignace, Polycarpe, Papias, s'adressent plutôt au commun des fidèles ; ils exposent la foi, avec vigueur, mais simplement. Les autres suivent une méthode savante.. Ce sont Clément de Rome et surtout Barnabé, épris d'une connaissance plus profonde de la foi, la gnose. Ce sont encore les apologistes, soucieux d'offrir au public lettré une démonstration et une philosophie de la foi... Le problème capital est celui de la Loi et de l'Evangile. Quels rapports unissent l'enseignement des prophètes à la prédication du Christ et

1. D. VAN DEN EYNDE, O. F. M., *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles* (Universitas catholica Lovaniensis; Dissert. ad gradum magistri in Fac. theol., séries II, 25; in-8° de XXVIII-350 pages; Gembloux, Duculot et Paris, J. Gabalda, 1933 · 50 francs).

des apôtres ? A cette question, les Pères apportent une solution unanime : accord complet des deux révélations et supériorité de celle du Christ. Mais alors que les tenants de la foi simple se contentent d'avancer les principes, les savants se vouent à la tâche ingrate de les appliquer. C'est chez eux qu'apparaissent les premiers essais d'une exégèse chrétienne s'inspirant des règles de Philon... En somme, la norme suprême en matière doctrinale n'est autre que l'Eglise elle-même. C'est son enseignement, legs reçu des mains des apôtres, qui sert de mesure à toute autre source doctrinale. Ce sont ses chefs, successeurs des apôtres, qui gardent la tradition et qui seuls enseignent d'autorité les fidèles (p. 101-103). »

Beaucoup plus riche est naturellement la seconde période envisagée par le R. P. van der Eynde. Saint Irénée est par excellence le témoin de la tradition ecclésiastique. C'est lui qui d'abord en formule la valeur et qui en explique le fonctionnement. Les textes capitaux du grand évêque de Lyon sont bien connus de tous. Le P. van den Eynde les reprend et en fait une étude à peu près exhaustive. Le fameux passage sur la primauté romaine lui fournit l'occasion d'importantes remarques : en particulier, il établit avec force le sens de *principalitas* qui signifie origine. L'Eglise romaine possède donc une origine plus forte que les autres, parce qu'elle a été fondée par les deux apôtres Pierre et Paul. Un autre texte, *Advers haeres.* IV, 40, est moins connu. Il est cependant très important parce qu'il traite du charisme de l'épiscopat. Le R. P. van den Eynde en donne une exégèse détaillée, et, semble-t-il, définitive, d'où il ressort que l'évêque incarne l'autorité doctrinale de l'Eglise, que la succession apostolique et les charismes se tiennent, enfin que l'Eglise est assurée de posséder toujours des presbytères parfaits.

La théorie de Tertullien est d'autant plus difficile à analyser que celui-ci n'est pas toujours resté catholique et que le *De pudicitia*, qui appartient à la période montaniste, présente des passages d'une portée discutable. Notons seulement que pour l'auteur, non seulement Tertullien n'appliquait pas à l'Eglise romaine le fameux texte *Matth.* XVI, 18, mais que Calliste même ne s'appuyait pas sur ce texte pour démontrer sa supériorité. Si le *De pudicitia* est dirigé contre un évêque de Carthage, ainsi que nous le croyons, le problème soulevé ici disparaît par le fait.

La valeur de la tradition est ensuite étudiée chez saint Cyprien. On doit au P. van den Eynde une belle hypothèse sur les deux éditions de *De unitate ecclesiae* : selon lui, l'édition primitive aurait été la plus complète, celle qui affirmait le plus expressément la primauté de Pierre. L'édition courte, contemporaine de la controverse baptismale, daterait d'un temps où saint Cyprien, en lutte contre saint Etienne, était peu disposé à reconnaître les prérogatives du siège romain.

Sur Clément et sur Origène, notons quelques pages remplies de remarques utiles et soulignons au passage cette importante conclusion : « Jamais, dans aucun texte, Origène ne fonde ses spéculations sur une tradition orale et secrète... L'enseignement secret du Christ est le modèle, non la source, de la gnose d'Origène (p. 232). »

Le dernier chapitre de l'ouvrage est consacré à la règle de la vérité. Selon le P. van den Eynde, cette règle n'est pas le symbole ni l'Ecriture, ni la tradition apostolique : elle est l'ensemble des doctrines, considérées comme immuables qui distinguent les Eglises d'avec les hérésies (p. 312). Conclusion sage et très fortement appuyée sur les textes.

Au total, nous avons là un livre de première importance. Les divers aspects du problème pourraient encore être étudiés de plus près ; mais le P. van den Eynde a rendu aux travailleurs un service capital en leur donnant ce bel ouvrage, dont la portée dépasse largement celle d'une étude historique.

III. L'Apologétique de Tertullien est un de ces livres privilégiés qu'on ne cessera jamais de publier et de commenter. Livre admirable sans doute, mais aussi livre difficile. Ses éditeurs se trouvent déjà aux prises avec un problème qui est peut-être insoluble : on sait en effet qu'à côté du texte courant, représenté par tous les manuscrits aujourd'hui existants, il y a un autre texte, remarquable par l'abondance et la singularité de ses variantes, qui a été reproduit par un manuscrit, disparu maintenant, de Fulda. De ces deux textes, quel est l'original ? ou bien sont-ils authentiques l'un et l'autre et représentent-ils des éditions différentes de l'ouvrage, publiées toutes deux par Tertullien ? *Grammati certant* : et le même auditeur se trouve parfois amené à changer d'avis au cours de ses recherches. C'est ainsi que Raus-

chen, après avoir publié dans le *Florilegium Patristicum* le texte commun, donna quelques années plus tard une série de corrections faites d'après le *Fuldensis*, dont il avait entre temps reconnu la valeur.

L'édition de Rauschen étant épuisée, les directeurs du *Florilegium* n'ont pas voulu se contenter de la reproduire. Ils ont demandé à l'un de leurs plus savants collaborateurs, M. J. Martin, de préparer une nouvelle édition sur de nouveaux frais[1]. Cette édition vient de paraître, et elle fait le plus grand honneur à la collection à laquelle elle appartient. Dans une longue introduction, M. Martin s'explique sur le texte qu'il donne. Suivant lui, le *Fuldensis* et la recension courante dérivent également d'un même archétype : il n'y a donc pas lieu de parler d'une seconde édition faite par Tertullien ; il n'y a pas non plus de raisons pour préférer à coup sûr les lectures du *Fuldensis*. On peut montrer, au contraire, en certains cas, par exemple au chapitre 48, 2, que les leçons aberrantes du *Fuldensis* ne sont que des interpolations — peut-être même des notes de Modius — et qu'elles n'ont aucune autorité. Il est donc sage, dans ces conditions, d'examiner la valeur intrinsèque de chaque variante et d'utiliser le *Fuldensis* avec certaines précautions. On voit à quel point la critique de Martin se distingue de celle de Waltzing par exemple.

Les notes qui accompagnent le texte sont des plus suggestives. Elles consistent, le plus souvent, en citations d'auteurs profanes ou d'auteurs chrétiens, de manière à mettre en relief les sources de Tertullien et les utilisations postérieures de l'*Apologétique*. Naturellement, Minucius Felix n'est pas oublié parmi ceux qui se seraient inspirés de Tertullien. On pourra sans doute enrichir encore le répertoire de Martin ; tel qu'il est, il rendra les plus précieux services aux travailleurs : il leur permettra en particulier de mieux étudier la langue si personnelle de Tertullien, grâce aux nombreux textes parallèles qu'il leur fera connaître.

IV. — M. Hoh publie d'intéressantes études sur la pénitence ecclésiastique au second siècle. Si nombreux que soient déjà les travaux consacrés à cette difficile question, on peut dire que ja-

1. *Quinti Septimii Florentis Tertulliani Apologeticum*, recensuit adnotavit praefatus est Josefus Martin (Florilegium patristicum, VI) ; in-8 de IV-176 pages ; Bonn, Haustein, 1933 ; 6 mk.

mais nous ne nous plaindrons de leur surabondance. Les documents sont rares, d'interprétation difficile. Il est bon que les chercheurs s'efforcent de pénétrer tous leurs secrets, afin de jeter le plus de lumière possible sur l'administration de la Pénitence dans les premiers siècles chrétiens. Il faut aussi d'ailleurs qu'ils se résignent souvent à confesser leur ignorance : ce n'est pas pour satisfaire notre curiosité qu'ont écrit les auteurs du second siècle, et quand les témoignages seraient beaucoup plus nombreux et plus riches qu'ils ne le sont, nous serions encore loin de tout savoir. Nos conclusions ne seront jamais que fragmentaires sinon incertaines et nous serions mal venus de formuler, à la suite de nos recherches, des affirmations décisives[1].

M. Hoh divise son étude en trois parties : le cercle italien ; le cercle asiate, le cercle alexandrino-palestinien. Au premier cercle apppartiennent saint Clément de Rome, le Pasteur d'Hermas, la seconde épître de Clément, Natalis, le pseudo-évêque de la secte théodotienne, Tertullien et saint Hippolyte. Au second, l'*Epistula Apostolorum*, saint Ignace, saint Polycarpe, saint Justin, saint Denys de Corinthe, saint Irénée et les martyrs de Lyon. Au troisième, le Didachè, la lettre de Barnabé, Clément d'Alexandrie. On pourrait discuter tel ou tel point de ce groupement. La place faite à l'*Epistula Apostolorum*, avant saint Ignace, surprend un peu, parce que ce document est sans doute du deuxième siècle assez avancé ; saint Ignace, qui est évêque d'Antioche, est rangé avec les asiates, tandis que le *Didachè* qui peut être également une œuvre syrienne, plutôt que palestinienne, est rapprochée des œuvres alexandrines. Il n'y a d'ailleurs pas à insister là-dessus. D'autant moins que l'ouvrage de M. Hoh semble bien composé de monographies séparées que rapproche un lien un peu artificiel. Quatre au moins de ces monographies avaient déjà paru dans différentes revues.

Ce qui caractérise l'esprit de M. Hoh, c'est la modération et la prudence. Dans la mesure du possible, il s'efforce de ne pas affirmer plus que ne le lui permettent les textes, et il y réussit ordinairement. Chacun de ces chapitres est suivi d'une conclusion,

1. J. Hoh, *Die kirkliche Busse im II. Jahrhundert*. Eine Untersuchung der patristischen Busszeugnisse von Clemens Romanus bis Clemens Alexandrinus (Breslauer Studien zur historischen Teologie, 22) ; Breslau, Müller und Seiffert, 1932 ; in-8° de 138 pages ; 7 mk. 50.

et l'ouvrage lui-même se termine par un résumé qui permet d'en apprécier la portée : « La pénitence, dans les écrits envisagés du second siècle est publique, *in ordine paenitentium*. Des pierres d'attente en vue de la pénitence privée ultérieure se trouvent chez Clément d'Alexandrie. De la discipline ecclésiastique, on attend le salut et le secours, la garantie de l'espoir de la vie. Il ne s'agit pas simplement d'une simple affaire de communion ecclésiastique et de paix ecclésiastique : l'Eglise est regardée comme un moyen de salut ; il y a une relation interne entre ce qui est lié ou délié sur la terre et ce qui l'est au ciel : nous reconnaissons dans cette conviction l'action des pensées du Christ exposées par le Nouveau Testament (p. 132). » On pourrait multiplier sans doute les remarques de détail : les historiens de la pénitence préféreront lire le travail consciencieux de M. Hoh.

V. — Les *Amis des Catacombes* sont encore trop peu connus en France, où pourtant leur groupement exerce une activité qui n'est pas négligeable. Sans doute sont-ils plus nombreux en Italie, et on le comprend sans peine. En tout cas, la section italienne de la société publie-t-elle de charmantes plaquettes destinées à faire connaître les richesses artistiques et théologiques des catacombes et ces plaquettes sont précieuses à plus d'un titre.

Voici par exemple quelques pages de Mgr J. Belvederi sur le mystère de la Rédemption dans les catacombes[1]. L'auteur, un spécialiste, rappelle d'abord quelques principes et explique pourquoi nous ne devons pas nous attendre à rencontrer au cours des premiers siècles d'images du crucifié. La croix elle-même apparaît assez rarement : on la rencontre cependant, soit à la fin d'inscriptions funéraires, soit jointe à des palmes, à une ancre, à d'autres symboles encore ; dans les catacombes de Domitille, on trouve même, sur une inscription, la croix gammée. Ailleurs on découvre des symboles expressifs de la crucifixion : le poisson à côté de la croix ou encore le poisson et le trident. Il est facile de voir que ces représentations traduisent toute une idée unique, celle de la mort rédemptrice du Christ ; et nous sommes reconnaissants à Mgr Belvederi de nous l'avoir rappelé.

1. G. Belvederi, *Il mistero della redenzione nelle catacombe*; in-32 de 37 pages avec illustrations; Rome, Pontificio Istituto di archeologia cristiana, 1933; 2 lire. L'étude de Mgr G. Belvederi a été traduite en français et a paru dans le *Bulletin des Amis des catacombes romaines*, n° 11, 10 janvier 1934, p. 3-18.

VI. — Le manichéisme a-t-il failli conquérir le monde et devenir la religion universelle ? Du moins, il est sûr que son fondateur, Mani, avait conçu de semblables ambitions et qu'il opposait ainsi son enseignement à celui de tous les autres fondateurs de religions. Les découvertes de fragments manichéens faites naguère dans le Turkestan chinois, ont montré qu'en effet la propagande de la secte avait été des plus actives et qu'elle n'avait pas été sans obtenir de précieux résultats.

La récente trouvaille dans les sables du Fayoum d'une bibliothèque entière, composée de sept ouvrages de Mani ou de ses disciples immédiats, nous apporte maintenant des renseignements sur la doctrine primitive du manichéisme et nous permet de mieux apprécier la valeur des données fournies par les auteurs postérieurs. Les premiers résultats de cette découverte ont été communiqués au public par C. SCHMIDT[1] ; et peu à peu, à mesure qu'avancera le difficile travail de lecture et de traduction des papyrus, nous serons mis à même d'étudier les écrits authentiques de Mani.

Nous n'avons pas à insister ici sur la brochure de Schmidt, dont nous avons présenté ailleurs les conclusions. Disons seulement qu'il sera peut-être sage d'attendre, avant d'afficher un enthousiasme exagéré, la publication des textes eux-mêmes. Le manichéisme ne nous est pas complètement inconnu, loin de là, et ce que nous savons déjà des papyrus de Medinet-Madi prouve, semble-t-il, la parfaite exactitude des témoignages apportés par An-Nadim, Biroûni et les autres. Il ne faudrait pas s'imaginer que des révélations extraordinaires nous seront faites par ces papyrus.

VII. — Les apocryphes clémentins sont parmi les ouvrages les plus curieux de l'ancienne littérature chrétienne. Ils sont aussi parmi ceux dont l'origine et la composition soulèvent le plus de problèmes. Aussi peut-on se réjouir de voir l'un des plus considérables parmi ces apocryphes, les *Homélies clémentines*, mises à la portée des lecteurs français, grâce à une traduction,

1. C. SCHMIDT, *Neue Originalquellen des Manichäismus aus Aegypten*; in-8° de 28 pages; Stuttgart, W. Kohlhammer, 1933. On verra, parmi les articles qu'a suscités la brochure de C. Schmidt, l'étude du R. P. LEBRETON, *Mani et son œuvre*, dans *Etudes* du 20 octobre 1933, t. CCXVII, p. 129 ss., (sans oublier celui que M. Bardy a publié ici-même, *R. A.*, mai 1934). — (N.D.L.R.).

la première qui soit faite en notre langue[1]. A vrai dire, nous ne recommanderons pas sans réserve cette traduction qui est due à M. A. SIOUVILLE et qui fait partie de la collection trop connue *Les textes du christianisme*. On sait de reste l'esprit de cette collection, dont les initiateurs s'efforcent de faire une machine de guerre contre l'Eglise catholique. Cependant, le présent volume, pas plus d'ailleurs que la traduction des *Philosophoumena* de saint Hippolyte due au même auteur, n'est pas particulièrement hostile, et il ne sera pas difficile, je pense, au lecteur averti, de relever dans l'introduction ou dans les notes ce qui mérite d'être critiqué, ou ce qui témoigne encore d'une remarquable partialité. La plupart du temps, M. Siouville demeure dans la région des exposés critiques ou se tient dans les limites de son rôle de traducteur expérimenté. Son ouvrage rendra service.

Une longue introduction nous renseigne d'abord sur le caractère et l'origine des *Homélies* pseudo-clémentines, qu'il faut naturellement rapprocher des *Reconnaissances*. Homélies et Reconnaissances sont en effet deux éditions d'un écrit primitif qui est aujourd'hui perdu. Cet écrit lui-même aurait utilisé quatre ouvrages différents : les *Kérygmes*, ou Prédications de Pierre, les Actes de Pierre, un ouvrage apologétique juif, un roman d'origine païenne. L'écrit primitif pourrait être date des années 220 à 230 environ.

Les Homélies clémentines, telles que nous les possédons, ne sont pas antérieures au IV[e] siècle. Leur doctrine est étrange, et en bien des cas, elle est tout à fait déconcertante. On veut qu'elles nous fassent assister au passage du judaïsme, ou plus exactement du gnosticisme juif au christianisme de la primitive Eglise de Jérusalem, dont l'Eglise judéo-chrétienne de Transjordanie et de Syrie a été l'héritière directe. On veut aussi qu'elles nous permettent de comprendre le foudroyant succès de l'Islam, qui ne serait autre chose, après tout, que le christianisme lui-même sous sa forme primitive, à peine modifiée par la prédication de Mahomet (p. 63). Ce sont ces reconstructions du passé qui nous semblent les plus discutables : nous ne voyons pas pourquoi les bizarreries des Clémentines représenteraient la plus ancienne for-

1. A. SIOUVILLE, *Les homélies clémentines*, première traduction française avec une introduction et des notes (Les textes du christianisme, XI); in-12 de 426 pages; Paris, Editions Rieder, 1933; 40 francs.

me du christianisme, tandis que l'orthodoxie des Apologistes par exemple et de saint Irénée serait déjà une déviation. Il est sûr que les Clémentines posent des problèmes, et que peut-être, ces problèmes ne seront jamais entièrement résolus. On n'a pourtant pas le droit d'oublier, lorsqu'on parle de ces livres, le caractère relativement tardif de leur construction. Lorsque l'écrit primitif fut peut-être rédigé, vers 220-230, le christianisme orthodoxe avait déjà ses traditions, son symbole, ses règles liturgiques et disciplinaires. Comment admettre que seuls des livres isolés et aberrants aient pu garder, envers et contre tous, des souvenirs plus sûrs et plus fidèles que ceux de la grande Eglise ?

Nous lirons avec curiosité les Homélies clémentines ; elles nous feront connaître un aspect ignoré des vieilles hérésies ; mais nous n'y chercherons pas le secret des origines chrétiennes.

VIII. — Saint Aphraate le Syrien est incontestablement un des auteurs qui méritent le plus de retenir l'attention des érudits : nous savons qu'il a vécu en Perse, sous le règne de Sapor, donc pendant la première moitié du IV[e] siècle ; les dix premières de ses homélies ont été écrites en 337, les douze suivantes en 344 ; la vingt-troisième et dernière est datée de 345. L'intérêt de cette œuvre vient surtout de ce qu'elle a été écrite en dehors de toute influence occidentale ou même hellénique. Au moment même où, dans tout l'empire romain, les évêques discutaient de la génération du Verbe, où l'arianisme multipliait ses ravages dans l'Eglise, le sage persan prêchait et écrivait sur les questions les plus générales de la morale chrétienne : du jeûne, de la prière, de la pénitence, de la guerrre, ou bien il combattait les Juifs, en traitant de la circoncision, de la Pâque, du sabbat, de la distinction des aliments. Les controverses ariennes ne semblent pas avoir troublé un seul instant sa sérénité. On comprend dès lors qu'il ait pu être regardé comme un représentant autorisé de l'enseignement primitif, et que l'on ait été tenté de reconstituer, d'après ses homélies, les cadres généraux de cet enseignement : dans son étude sur Théophile d'Antioche[1], F. Loofs donne ainsi à Aphraate une place privilégiée et il insiste sur le caractère archaïque de sa christologie.

1. F. Loofs, *Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus* (Texte und Untersuchungen, Leipzig, 1930, p. 257-299.

Le R. P. Ortiz de Urbina a justement pensé qu'il convenait de reprendre les problèmes soulevés par l'ouvrage de Loofs, et il vient de consacrer à *La Divinité du Christ chez Aphraate*[1] un ouvrage qui lui fait le plus grand honneur.

Un premier chapitre est destiné à orienter le lecteur, en rappelant ce que nous savons d'Aphraate et du monde dans lequel il vivait. Notons seulement qu'en dehors des Juifs, le sage persan ne connaît pas d'autres hérétiques que les Marcionites, les Valentiniens, les Manichéens, et peut-être les Novatiens. L'étroitesse de son horizon intellectuel est des plus extraordinaires. A côté de l'Ecriture sainte, il n'est pas sûr qu'il cite ou qu'il utilise quelque ouvrage chrétien : les rapprochements qu'on a signalés de tel passage des homélies avec les Odes de Salomon ou avec la Didascalie syriaque ne sont pas décisifs.

Le chapitre suivant pose, dans ses termes exacts, la question de la divinité du Christ. Aphraate a consacré une de ses homélies, la dix-septième, à prouver contre les Juifs que Jésus-Christ est Dieu et fils de Dieu : que veulent dire exactement ces termes ? Pour répondre à Loofs, le P. Ortiz de Urbina est obligé de remonter jusqu'aux apologistes, mais il interroge de préférence les écrivains juifs, puisque ce sont les Juifs qu'Aphraate trouve surtout en face de lui. Il montre ainsi que, très souvent, le nom de Dieu pouvait être employé au sens large, et qu'il ne suffit pas de trouver, dans Aphraate, ce nom appliqué au Christ, pour avoir le droit d'affirmer que le sage persan reconnaissait la consubstantialité du Fils.

Mais on peut aller plus loin : le Christ possède une force divine ; il est le porteur de la révélation ; il est le médiateur entre Dieu et l'humanité ; plus encore, il a, auprès de Dieu, une existence éternelle, et un passage de la vingt-troisième homélie semble affirmer sa consubstantialité avec le Père ; enfin un texte de la sixième homélie enseigne que le Christ n'a pas seulement une nature divine, ais est une personne divine. Ces conclusions se trouvent appuyées par la comparaison des Homélies d'Aphraate avec des textes contemporains, Actes des martyrs persans, Didascalie syriaque, Actes de Thomas, Actes d'Archelaüs. Même si

1. R. P. Ortiz de Urbina, *Die Gottheit Christi dei Aphraat* (Orientalia christiana, vol. XXXI, 1 ; fascic. 87) ; in-8° de 140 pages ; Rome, Pontif. Instit. Oriental. Studior., 1933 ; 24 lire.

Aphraate n'a pas connu ces livres, il a pu, il a dû employer le même langage et partager la même foi.

Le dernier chapitre traite de l'Esprit divin qui habite dans le Christ : cette expression reste difficile à préciser, et l'auteur préfère conclure sa recherche sur ce point par un *non liquet*. Du moins, la preuve est-elle faite de la croyance d'Aphraate à la divinité du Christ, au sens le plus strict. Cette démonstration, menée avec rigueur, est des plus importantes pour nous.

IX. — Saint Ambroise nous a laissé un traité *sur les vierges*, qui est souvent cité et qui a été très lu autrefois. Le R. P. Faller, qui est chargé d'en publier le texte dans le *Corpus* de Vienne, nous donne en quelque sorte les prémices de cette publication dans le *Florilegium patristicum* et son édition, fondée sur l'examen de quatre manuscrits, est, peut-on dire, la première édition critique de cet ouvrage. Les Bénédictins de Saint-Maur, en effet, s'étaient presque excelusivement servir. pour établir leur texte, des manuscrits français et britanniques, laissant de côté ceux qui représentaient la tradition allemande et italienne : le P. Faller n'a pas de peine à montrer qu'en bien des cas, ceux-ci ont pourtant gardé la véritable leçon.

On sait depuis longtemps que les trois livres *De virginibus* sont faits de pièces et de morceaux, empruntés par saint Ambroise à des sermons antérieurs et groupés, un peu artificiellement, par l'évêque de Milan, au moyen de raccords qui sont encore visibles. Le P. Faller y retrouve ainsi : un sermon sur sainte Agnès (I, 2, 5-9) ; un sermon sur la virginité chrétienne (I, 3, 11-4, 19) ; un discours sur la comparaison du mariage et de la virginité (I, 5, 23-11, 66) ; une homélie sur Marie, miroir des Vierges (I, 2, 6-18) ; un panégyrique de sainte Thècle (II, 3, 19-21) ; un discours sur une vierge d'Antioche, peut-être sainte Théodora (II, 4, 22-5, 33) ; un discours du pape Libère à Marcellina, discours écrit d'ailleurs par saint Ambroise, qui y introduit ses propres idées (III, 1, 1-4, 14) ; un fragment d'homélie sur la mort de saint Jean-Baptiste (III, 6, 26-31). Ajoutons qu'en bien des passages, saint Ambroise s'est inspiré de saint Cyprien et que la division de ses livres est empruntée aux Grecs.

1. *S. Ambrosii De virginibus*, ad praecipuorum codicum fidem recensut Otto Faller, S. J. (Florilegium patristicum, XXXI) ; in-8° de IV-78 pages : Bonn, Hanstein, 1933 ; 3 mk 40.

L'édition nouvelle, par son texte amélioré et par ses notes abondantes, sera désormais un précieux instrument de travail.

X. — On a beaucoup écrit déjà sur saint Ambroise, et l'on comprend sans peine que M. Jean-Remy PALANQUE sente le besoin de s'excuser, ou tout au moins de s'expliquer en nous présentant un nouvel ouvrage sur les rapports de saint Ambroise avec l'empire romain[1]. A vrai dire, ses explications étaient à peine nécessaires. Non seulement le sujet précis que traite à fond M. Palanque n'avait pas encore été examiné de près, mais nous n'avions pas, en France tout au moins, de monographie scientifique consacrée à l'activité de saint Ambroise. Depuis si longtemps que nous étions habitués à nous contenter de l'ouvrage, édifiant et éloquent sans doute, mais insuffisamment critique de Mgr Baunard, il était urgent de nous présenter un travail conforme aux légitimes exigences de la méthode historique. Voilà qui est fait maintenant, et qui est bien fait.

Le premier mérite de l'ouvrage de M. Palanque est de distinguer plusieurs périodes dans la vie épiscopale de saint Ambroise et de marquer nettement les différentes attitudes de l'évêque de Milan et de l'empereur dans leurs rapports réciproques. Lorsqu'on parle de saint Ambroise, on pense tout de suite au conseiller de Théodose, et plus encore à son tout-puissant directeur de conscience. On revit en esprit la grande scène de la pénitence, telle que l'a décrite Théodoret, l'évêque arrêtant l'empereur à la porte de l'église et lui en interdisant l'entrée, à cause des massacres de Thessalonique, jusqu'à l'accomplissement de la pénitence. Tout cela est très beau, mais ne répond que très inexactement à la réalité.

En fait, saint Ambroise n'a pas toujours été écouté par les empereurs ses contemporains, et rien n'est plus varié que les relations qu'il a entretenues avec eux. Sans Valentinien Ier, dont il avait été le fonctionnaire avant de devenir évêque, les rapports personnels sont rares : saint Ambroise doit avant tout s'initier aux fonctions de sa charge nouvelle, étudier la théologie, instruire son peuple, s'occuper des affaires de l'Eglise, et Valentinien a une politique trop personnelle pour admettre l'ingérence d'un évêque. Tout change sous Gratien, dont saint Ambroise

1. Jean-Remy PALANQUE, *Saint Ambroise et l'empire romain*, Contribution à l'histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat à la fin du quatrième siècle; in-8° de XVI-600 pages: Paris, E. de Boccard, 1933.

devient en quelque sorte le catéchiste, lorsqu'il lui adresse ses traités sur la Foi et sur l'Incarnation. Cependant, si grande que soit l'intimité de l'évêque et du jeune empereur, l'influence d'Ambroise, contrecarrée souvent par celle des officiers du palais, connaît des limites qu'elle est impuissante à franchir. Valentinien II et sa mère Justine commencent par avoir besoin de saint Ambroise : ils utilisent ses talents et son loyalisme en l'envoyant à Trèves auprès de l'usurpateur Maxime et le succès de cette première mission peut laisser croire à Ambroise qu'il deviendra le guide du jeune empereur. Mais l'évêque ne doit pas garder longtemps cette illusion : Justine est arienne et elle tient à le rester. Dans l'affaire des basiliques milanaises qu'Ambroise refuse de céder aux Ariens, le bon droit appartient à l'évêque qui a d'ailleurs le dernier mot et garde ses basiliques, mais qui se brouille avec l'impératrice. M. Palanque estime que la seconde mission d'Ambroise auprès de Maxime fut à la fois un moyen d'éloigner l'évêque et un piège tendu à son habileté ; il est en effet difficile de croire qu'on ait voulu le récompenser en le chargeant, sitôt après l'affaire des basiliques, d'une mission si difficile.

Avec Théodose, la situation redeviendra meilleure ; mais c'est par le conflit suscité par l'affaire de la synagogue de Callinicon que s'ouvrent les relations ; et ce conflit, où saint Ambroise semble manifester des prétentions exagérées, est suivi d'une période de pénible tension. Vient ensuite le massacre de Thessalonique : l'évêque prend alors sa revanche ; il a le droit pour lui, et il agit avec prudence, avec sagesse, sans éclats inutiles, il montre sa faute à l'empereur qui la reconnaît humblement et se soumet à la pénitence. Désormais, Ambroise et Théodose marchent la main dans la main, se soutenant mutuellement, et l'usurpation d'Eugène, malgré l'attitude gênée de l'évêque et le refroidissement momentané de ses relations avec Théodose, n'est qu'un incident rapidement oublié. D'ailleurs, la mort de Théodose marque la fin de l'influence d'Ambroise : après 395, l'évêque se cantonne dans l'administration des affaires ecclésiastiques et se prépare à la mort.

A l'analyse succède naturellement la synthèse. M. Palanque étudie les idées politiques de saint Ambroise en deux excellents chapitres. Le premier traite des devoirs envers l'Etat : patrio-

tisme romain, conformisme social, loyalisme monarchique. Le second est consacré aux devoirs de l'Etat envers l'Eglise : abolition des erreurs, indépendance de l'Eglise, respect de la loi morale. On ne saurait mieux dire. Les deux pouvoirs ne se confondent pas : A Dieu ce qui regarde Dieu ; à César ce qui regarde César. Mais ils se fournissent un mutuel appui et ils marchent la main dans la main pour le plus grand bien de l'un et de l'autre.

M. Palanque termine son étude par trois importants appendices : une étude critique des sources ; des recherches sur la genèse des œuvres de saint Ambroise ; un essai de chronologie ambrosienne. Nous n'insisterons pas ici sur ces appendices, tout en remarquant que les érudits pourront y trouver l'occasion de discuter tel ou tel point de détail, et nous nous contenterons de regretter que M. Palanque ait cru devoir adopter, sans la discuter d'ailleurs, l'hypothèse ultra-fantaisiste du P. Brewer qui voit en saint Ambroise l'auteur du symbole *Quicumque vult*.

Il serait d'ailleurs injuste de terminer cette recension par une critique de détail. Tous ses lecteurs seront d'accord pour reconnaître que l'ouvrage de M. Palanque marquera une date dans l'histoire des études ambrosiennes. C'est vraiment un grand livre, et il est peu de livres qui puissent mériter cette appréciation.

XI. — On ne lit guère de nos jours les poèmes de saint Grégoire de Nazianze ; et, parce que leur auteur a été un grand théologien on s'imagine volontiers qu'il n'a pu être qu'un mauvais poète. Cette conclusion est illégitime, et il faut se réjouir lorsque, de temps à autre, on voit paraître un volume consacré à la poésie de saint Grégoire de Nazianze.

M. Michel Pellegrino vient d'écrire un tel ouvrage. A vrai dire, il ne semble pas avoir renouvelé les problèmes que peuvent poser les poèmes du grand docteur, et son livre se contente de bien marquer les résultats acquis par la critique[1]. Après une brève introduction destinée à rappeler la vie et le caractère de saint Grégoire et à préciser l'orientation générale de ses recherches, il parle successivement de la poésie autobiographique, de la poésie religieuse, de la poésie de la nature, de la poésie sati-

1. Michele Pellegrino, *La poesia di San Gregorio Nazianzeno* (Publicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore ; série IV, volume 18) ; in-8° de 109 pages ; Milan, Società editrice vita e pensiero, 1932, 8 lire.

rique ; puis il étudie les images, la métrique, la langue et le style, les influences littéraires et rhétoriques du poète.

Les genres cultivés par saint Grégoire ne sont pas de ceux qui se rapprochent le plus de l'idéal visé par la poésie pure. On sait que les Bénédictins ont classé ces poèmes en deux grandes sections : théologique et historique, et divisé la première en deux classes : poèmes dogmatiques et poèmes moraux, la seconde également en deux classes : poèmes sur soi-même, poèmes relatifs à d'autres. Il serait plus facile de critiquer cette décision que de la remplaçer : en gros, elle indique bien le contenu d'une œuvre qui est considérable puisqu'elle ne compte pas moins de seize à dix-sept mille vers.

Parmi les poèmes didactiques, beaucoup sont sans intérêt : on ne peut pas s'attendre à trouver une véritable poésie dans une liste des livres authentiques de l'Ecriture ; mais d'autres sont vraiment réussis : c'est que, pour Grégoire, les dogmes chrétiens sont tout autre chose qu'une série d'affirmations prouvées par le moyen des syllogismes ; ils font partie de sa vie intime et malheur à qui oserait les contester.

Les poèmes autobiographiques sont, plus habituellement d'une qualité supérieure. Saint Grégoire est un vrai maître dans la satire. Il est surtout un incomparable lyrique : sa sensibilité à fleur de peau s'exprime d'une manière émouvante et les vicissitudes de son existence troublée lui inspirent des accents que l'on a parfois comparés à ceux de Lamartine.

Le plus souvent, saint Grégoire utilise les formes de la métrique traditionnelle, dont il a une connaissance très sûre, et qu'il varie, suivant les circonstances, avec une parfaite maîtrise. Mais il lui arrive, au moins à deux reprises, dans un *hymne vespéral* (I, 1, 32) et dans une *Exhortation à une vierge* (I, 2, 3) d'employer un rythme nouveau, dont on a peine d'ailleurs à déceler les règles. Après d'autres, M. Pellegrino étudie ces deux pièces avec le plus grand soin (p. 77-84) ; mais il finit par conclure que nous avons là des poésies populaires, plus libres et plus spontanées que les poésies savantes. Cela est vrai : il fallait peut-être ajouter que la route ouverte par Grégoire serait suivie dans les siècles suivants, et rappeler les recherches du R. P. Emereau sur l'œuvre littéraire grecque de saint Ephrem le Syrien.

(A suivre.) G. Bardy.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — Notes de littérature

Péguy

(Réédition de ses œuvres[1])

A propos de Charles Péguy, qu'il lève la main celui qui n'a pas la tentations d'adopter la tendre appellation des frères Tharaud : « Notre cher Péguy ».

Charles Péguy ne fut pas un homme ni un écrivain de tout repos. « S'ils [les catholiques] croient — est-il écrit — que les saints étaient des messieurs tranquilles, ils se trompent. » Certes, n'être pas un monsieur tranquille, cela ne suffit pas pour être un saint. Mais cela suffit pour que Péguy reste une physionomie qui ne se laissera pas oublier de longtemps.

On peut l'aimer ou ne pas l'aimer ; on ne peut guère être indifférent.

Beaucoup de raisons de l'aimer : sa puissante et originale personnalité, son mépris des contingences matérielles, son courage intrépide, son idéalisme, son sens religieux, son amour lyrique de Jeanne d'Arc, son éternel besoin d'être « l'âme non habituée », son « génie » désencadré qui met sous la plume les trouvailles inégalées, une splendeur poétique qui participe de la puissance et de la majestée aisée des forces naturelles, comme est celle d'une rivière, d'une forêt, d'un grand ciel d'azur en été, où la raison et la sensibilité trouvent une satisfaction toujours neuve... Tout cela est le meilleur Péguy.

Beaucoup de raisons de ne pas l'aimer : son orgueil, à ne pas

1. *Marcel. Premier dialogue de la Cité harmonieuse*, 2 volumes ; *Domrémy. Les Batailles. Rouen*, 3 volumes, chez Desclée-Debrouwer, Paris.

confondre avec la mesquine vanité qui lui est complètement étrangère. Eh ! oui, puisqu'il se réclame de la foi catholique telle que l'Eglise la lui a enseignée et telle que la grâce la lui a restituée après son long séjour dans l'incroyance, c'est manifester de l'orgueil que de ne pas mieux observer les lois de l'Eglise sur des questions aussi capitales que celles du mariage et du baptême ; c'est de l'orgueil, surtout, que de faire un tri parmi les dogmes de l'Eglise et de rejeter notamment le dogme de l'enfer, sous prétexte qu'il serait contraire à la bonté de Dieu. Péguy serait donc meilleur que Dieu !

Il est entier dans ses jugements, intransigeant avec ses amis, qui finissent par se détacher de lui ; il passe sa vie à les semer tout le long de sa route.

Il a son « art d'écrire » qui n'est pas défendable. Sous prétexte de ne rien perdre et de ne rien laisser perdre à ses lecteurs des démarches de sa pensée et des tâtonnements de sa plume, il ne nous livre, en somme, que des brouillons, des brouillons non raturés ; il n'efface jamais un mot. Sa plume va sans arrêt : et tout est définitif ! Un architecte, lorsqu'il a achevé un édifice, enlève les échafaudages. Péguy les y laisse.

Il n'est pas jusqu'à la disposition typographique des textes qui ne provoque un agacement solide, à moins de prendre le parti de rire d'une telle puérilité. Consacrer une page entière à une phrase, quelquefois à un seul mot — un brin d'herbe dans un désert blanc — on se demande, sans les trouver, les motifs de telles... fantaisies.

On voudrait admirer, et l'on est agacé. On prend son parti d'être agacé, et, soudain, l'on admire.

Péguy ne fait pas partie des « messieurs tranquilles ». Tant qu'il sera lu — et l'on espère, tout de même, qu'il le sera longtemps — il ne pourra pas ne pas déconcerter les lecteurs qui ont « une âme habituée ». Et c'est la majorité.

***

L'an passé, M. Marcel Péguy a commencé la réédition des œuvres de son père.

Les deux premiers petits volumes sont : « Marcel : premier dialogue de la cité harmonieuse ».

Combien de pages ? Je ne sais. Les pages ne sont pas numérotées. Une manie. Il y a sur les pages plus de blanc que de noir : une autre manie. Le lecteur a de larges espaces pour prendre des notes, s'il le juge à propos. Il y aurait ample matière à observations.

D'abord, ce n'est pas un dialogue. C'est une dissertation. Une dissertation à la Péguy, pesante, avec des répétitions, des piétinements, des retours en arrière. Pour recueillir une poignée de grain, il faut écarter des monceaux de paille.

Et quelle chimère ! La cité harmonieuse c'est la cité bâtie conformément à l'idéal collectiviste. Elle est fort apparentée aux nuées. Aristophane lui eût trouvé une place dans ce chœur extravagant.

Péguy avait 24 ans. Un normalien de la « turne utopie » est excusable d'ignorer la vie réelle, d'ignorer les possibilités infirmes de l'humanité déchue et toujours traînant ses blessures sur terre. La cité harmonieuse c'est le retour, bien impossible, hélas ! au paradis terrestre. On a soin de l'appeler « la cité future ». On ne dit pas si c'est un futur à longue échéance...

Mais c'est si touchant, d'un chimérique tellement fabuleux, d'une telle candeur de rêve ! C'est un conte. C'est rafraîchissant. Si seulement c'était écrit comme un conte !

Les volumes 3, 4 et 5 sont consacrés à Jeanne d'Arc. Et là, déjà, apparaît, par instants, le meilleur Péguy : des éclairages neufs, le mélange de la familiarité et de la grandeur, le constant effort à saisir le réel, non pas seulement le réel visible, mais aussi le réel invisible, l'âme.

Déjà se soulève ce lyrisme puissant, pesant, massif, profond, si simplement humain, qui est le lyrisme de Péguy. Nul n'a traduit comme lui les adieux de Jeanne à la Meuse, à la maison paternelle ; à la Lorraine.

« Adieu, Meuse endormeuse et douce à mon enfance,
Qui demeure aux prés, où tu coules tout bas.
Meuse, adieu : j'ai déjà commencé ma partance
En des pays nouveaux où tu ne coules pas.

. . . .

Meuse qui ne sais rien de la souffrance humaine,
O Meuse inaltérable et douce à toute enfance,

O toi qui ne sais pas l'émoi de la partance,
Toi qui passes toujours et qui ne pars jamais.

. . . .

O maison de mon père où j'ai filé la laine,
Où, les longs soirs d'hiver, assise au coin du feu,
J'écoutais les chansons de la vieille Lorraine,
Le temps est arrivé que je vous dise adieu.

Voilà bien de quoi enrichir le patrimoine des belles choses de France. S'il est vrai que les œuvres de Péguy sont difficiles à trouver dans leur première édition, son fils fait œuvre utile de les rééditer.

Pr. Testas.

II. — Le « Grand Herder »

Nous sommes bien en retard avec le « Grosse Herder ». Le temps n'attend pas. On pourrait en dire autant de l'Encyclopédie de la Maison Herder. Avec une implacable régularité, elle poursuit sa marche. Ce n'est même pas de régularité simple qu'il faut parler, mais de mouvement accéléré, car commencé au rythme de deux volumes par an, c'est maintenant un volume tous les 5 mois que nous voyons paraître, avec un volume supplémentaire d'Atlas dans l'intervalle.

Depuis notre dernier compte rendu ont paru les volumes III à VII qui nous mènent de *Caillaux* à *Machinist*.

Inutile de rappeler les qualités générales de cette publication. Nous les avons suffisamment indiquées dans la recension des deux premiers volumes. C'est toujours le même souci d'être réellement pratique au sens plein du mot. Ce qui veut dire que l'on prend l'homme de notre temps tel qu'il est avec ses préoccupations d'ordre à la fois matériel et corporel et d'ordre spirituel.

Encyclopédie scientifique donc, au courant de tous les progrès des sciences, surtout au point de vue des applications pratiques, mais encyclopédie qui s'adresse à des catholiques pour lesquels les valeurs d'ordre concret et matériel ne suffisent pas. Les ques-

1. « Der Grosse Herder ». R. Encyclopédie pratique. 12 vol. plus un Atlas, tom. III, IV, V, VI, VII. *Caillaux à Machinist*. Chaque volume relié demi-chagrin 34 M. 50; veau, tranche dorée 38 M.

tions religieuses ne sont pas moins pratiques pour lui que les questions relatives au perfectionnement des machines ou au progrès des procédés techniques dans les questions agricoles. Il y a aussi les préoccupations politiques et sociales actuelles qui l'intéressent. Dans tous ces domaines, l'homme du xx[e] siècle veut trouver rapidement des indications, des renseignements auxquels il puisse se fier. C'est cela que les éditeurs ont voulu lui donner. Il semble bien par les sondages faits dans ces divers domaines qu'ils y aient, en général, bien réussi.

Dans ces derniers volumes, nous ne pouvons songer à signaler tous les articles susceptibles d'intéresser spécialement et de révéler la méthode et l'esprit de la publication.

Parmi les articles spécialement développés, qui sont encadrés (Rahmenartikel), signalons pourtant « Christentum » qui contient plus de 8 colonnes. A peu près toutes les questions relatives au Christianisme y sont abordées, je n'oserais pas dire traitées, avec compétence et esprit scientifique non moins qu'avec le souci de la plus stricte orthodoxie (essence, doctrine, diverses confessions, influence historique, nom, expansion...). Plusieurs colonnes sur la question de la réunion des Eglises, 46 colonnes sur l' « Electricité », 25 colonnes sur la « France ». Naturellement, les points de vue sont allemands, mais j'ai noté un souci réel d'objectivité dans les questions les plus délicates qui nous divisent et qu'on ne dissimule pas. Les articles « Jésus-Christ », « Catholique » constituent un vrai répertoire dans lequel on trouve les données les plus modernes. Le « Mariage » est traité en 23 colonnes (doctrine, unité et indissolubilité, historique, droit chrétien, droit civil, etc.).

Parmi les questions modernes de politique ou de sociologie, signalons les articles relatifs au « Capitalisme », au « Communisme », au « Salaire », au « Libéralisme », au « Marxisme », etc. Partout le même souci d'information actuelle sans parti pris. La bibliographie elle-même est généralement au courant. Quand il s'agit d'ouvrages français, il y a plus d'inégalité. Nul ne s'étonnera de cela dans une encyclopédie surtout pratique destinée à des lecteurs de culture allemande.

Les articles historiques sont plus courts, semble-t-il, que dans notre « Larousse » par exemple. Ils sont généralement réduits aux indications les plus sèches de dates de naissance, des princi-

paux faits, titres des ouvrages publiés, date de la mort. Mais aucun des principaux personnages surtout contemporains n'est omis. Souvent on y trouvera même la photographie.

Une des supériorités du « Grosse Herder », c'est, en effet, l'illustration spécialement soignée. Il y en a pour répondre à toutes les légitimes curiosités. Les unes sont de caractère technique et pratique qui se préoccupent de la netteté et de la clarté. Ce sont celles des machines, des procédés industriels, etc. D'autres sont de caractère artistique (reproduction de tableaux, de statues, de monuments). Bien des planches hors texte d'un caractère artistique remarquable apportent le charme en même temps que la documentation. Le choix en est judicieux dans l'ensemble.

Le format, beaucoup moins grand que celui du Larousse du xx[e] siècle, est plus maniable. Quant au papier et à l'impression, c'est vraiment un plaisir de les trouver si beaux par ce temps de crise où les éditeurs visent à la plus grande économie et au bon marché. En Allemagne, les lecteurs sont habitués à un peu plus de luxe.

Ce compte rendu était composé lorsque le tome VIII nous est arrivé. Nous en parlerons le mois prochain. E. R.

IV. — La philosophie religieuse en Grande-Bretagne de 1850 à nos jours[1]

Nous connaissons assez peu, en France, le mouvement des idées philosophiques ou religieuses qui agite l'Angleterre. L'Allemagne a surtout attiré notre attention, et, dans le domaine de la philosophie religieuse, il est incontestable que la pensée allemande a eu une autre fortune que la pensée anglaise. Celle-ci ne peut encore mettre aucun nom au même rang que Lessing, Schleiermacher, Ritschl, et, plus près de nous, Troeltsch, Hermann, Wendt et le si remarquable Karl Barth. Néanmoins, M. Nédoncelle a fort bien pensé, en attirant notre attention sur quelques noms qui semblent représenter les aspects les plus singuliers de la pensée religieuse, dans l'Angleterre moderne. Nous suivrons, suivant l'ordre chronologique, les types représentatifs de l'époque victorienne et de l'époque actuelle. L'auteur a fine-

1. Maurice Nédoncelle, *La philosophie religieuse en Grande-Bretagne de 1850 à nos jours*. Bloud et Gay, s.l.n.d. (*Cahiers de la Nouvelle Journée*).

ment dégagé les traits essentiels de leurs systèmes, et bien montré leur contribution au renouvellement de la pensée religieuse dans les milieux anglicans. Sans refaire un travail qui apparaît, en définitive, suffisamment informé et prudemment nuancé, il nous sera permis de prolonger, de-ci de-là, les lignes de ce tableau qui, fort bien traité en son groupe central, ne laisse peut-être pas assez d'ouvertures sur des paysages un peu différents, quoique reliés entre eux par des voies communes.

Vers 1850, la philosophie religieuse subit, en Angleterre, un rude assaut, de la part de Stuart Mill, Herbert Spencer et Hamilton. Ce sont des agnostiques, qui identifient les concepts d'absolu et d'inconnaissable, et retiennent la pensée au seuil même du domaine supra-sensible, ou domaine religieux. Des agnostiques, plusieurs se contentèrent d'affirmer la séparation de la foi et de la nature, à la fois positivistes et croyants. Beaucoup plus confondirent l'agnosticisme et le scepticisme, trop enclins à nier l'existence des terres inconnues où on leur défendait d'essayer de pénétrer. L'anglicanisme souffrit terriblement de cette crise spencérienne. Le mal que le kantisme outré des disciples de Kant avait fait, vers cette époque, à la pensée luthérienne en Allemagne, la nouvelle doctrine de l'inconnaissable le fit encore à la pensée anglicane. On se souvient que, par une audacieuse utilisation de ces thèses négatives, l'école d'Oxford essaya la fusion d'un relativisme mitigé avec la pensée chrétienne. Newman n'est pas tendre à la raison pure. Il ouvre la terra ignota de Spencer, non aux yeux de la raison, mais à ceux du cœur. Pascal fut appelé à corroborer cette réhabilitation de l'assentiment cordial, élevé à la dignité même de l'assentiment rationnel. Et en ce sens, la tentative était fort légitime. Mais elle était, à regarder d'un peu près, plutôt une diversion qu'un corps à corps, plutôt une feinte qu'un assaut, plutôt un procédé qu'une franche riposte. C'était cette riposte que l'on attendait aux affirmations dangereuses des agnostiques. M. Nédoncelle rappelle fort bien que ce fut Mansel qui essaya de fonder en raison les concepts de l'absolu, absolu-infini, absolu-cause, absolu-Dieu, dont les relations restent en effet si mystérieuses. Mais j'aurais aimé que l'on montrât combien cette attitude devant un concept, où Mansel découvre le travail intérieur de la conscience et je ne sais quel mystérieux dynamisme divin qui agite notre moi et lui

fait élaborer les notions divines, — combien cette attitude est spécifiquement protestante et, plus particulièrement, propre à Schleiermacher. La pensée protestante a été hantée, pendant presque tout le XIXe siècle, par ce problème qu'elle a cru avoir inventé, mais qu'en réalité elle a singulièrement compliqué : comment Dieu est-il appréhendé par l'homme ? Si c'est par l'extérieur, il y aura toujours l'abîme entre le moi et le non-moi, entre la créature et le Créateur ; il y aura toujours doute, appréhension inadéquate et le désespoir de fonder la religion sur une conception peut-être fausse de la Divinité. Si c'est, au contraire, par l'intérieur, au dedans de lui-même que l'homme *sent*, aperçoit et saisit Dieu, les relations du connaissant et du connu ne laissent plus aucune prise à l'incertitude : le fondement de la religion est assuré. La pensée anglicane a subi la hantise de ce prolégomène religieux. Mansel a transposé dans sa dialectique les procédés de Schleiermacher. Son réalisme est d'une espèce particulière : c'est le réalisme mystique. Aussi ne conserva-t-il pas très longtemps en Angleterre, faveur et popularité. L'âme anglaise se refuse à ces introspections, révélatrices de la divinité. Elle croit trop qu'à se regarder, l'homme découvre en lui, l'homme, et non Dieu. Elle est naturellement proche du positivisme, et quand elle échappe, par désespoir, au scepticisme positiviste, c'est pour en appeler à un fidéisme, assez autoritaire, tel que celui de lord Balfour, que, voilà plusieurs années déjà, Brunetière s'était appliqué à faire connaître à la France, parce qu'il s'y était, lui-même, singulièrement complu.

Vers 1880, il fallut donc songer à justifier l'Absolu, par d'autres voies, mais contre les mêmes adversaires, agnostiques rendus chaque jour plus hardis dans leur scepticisme agressif. Ce fut, dit M. Nédoncelle, Seth Pringle Pattison, ami de lord Balfour, qui se fit connaître par une tactique nouvelle. Frappé de l'inévitable transformation qui travaillait, à ce moment, l'agnosticisme kantien et spencériste, Seth arrêtait sa critique à l'étude de Hegel. Avec celui-ci, l'absolu descendait des régions transcendantes, et s'écoulait dans la nature. Mais il n'était plus le concept réalisé ; Hegel l'étudiait dans sa réalisation. Il n'était pas, il se faisait. L'absolu n'est pas dans le passé ou dans le transcendant ; il se fait, s'élabore, tend vers l'avenir et se réalise dans les formes de la nature. Il n'est donc pas un principe,

mais une fin. Il n'est pas à l'origine, mais au terme des choses. Seth s'attacha au contraire à démontrer que le caractère propre de l'Absolu, c'est la personnalité. Indépendante à l'égard des êtres créés, de la nature et de tout ce qui le conçoit, l'Absolu est hors des choses et attire à Lui les choses, bien loin que les choses le réalisent, morceau par morceau, au cours de leur existence. Il existe, au préalable. Cette personne est Dieu.

Ces idées, capables de ruiner l'hégéléanisme et de réhabiliter un certain réalisme, ne trouvèrent malheureusement pas l'interprète de valeur qui eût été nécessaire. Seth manque de netteté, de profondeur, de continuité. Le problème fut repris, après lui, et est, aujourd'hui, l'un de ceux qui préoccupent le plus les philosophes anglais. Sur ceux-ci, Bergson exerce une incontestable maîtrise, et le bergsonisme va à la primauté d'un spirituel, que la nature s'efforce d'exprimer, mais qui ne surgit pas lui-même de la nature.

En ces dernières années, M. Nédoncelle rappelle que le scientisme, qui avait, en France, sévi vers 1878, fait une vigoureuse offensive en Angleterre. Comme nous le faisions nous-mêmes, les penseurs anglais semblent se buter sur la prétendue opposition de la science et de la religion. Parmi les incrédules, c'est un assaut convergent : les sciences historiques, naturelles, physiques sont appelées à témoigner contre la religion en général et le christianisme en particulier. On pourra regretter que l'auteur, contraint de ne point dépasser les limites qu'on avait imposées à son beau travail, ait dû sacrifier ce tableau, dont il n'a pu que, ci et là, indiquer l'importance ; il eût été fort instructif et nécessaire, pour comprendre un certain « modernisme » anglais, éclos de ces tendances pseudo-scientifiques, et la vague d'irréligion qui, aujourd'hui même, se déverse, de l'aveu des plus exacts observateurs, sur tout l'empire de l'anglicanisme. Quoi qu'il en soit, la réaction anti-scientiste a produit une apologétique nouvelle, dont Alfred North Whitehead est aujourd'hui le représentant le plus autorisé. C'est un savant, et qui discute des questions religieuses, sous l'angle des théories scientifiques aujourd'hui en vogue. Aussi sa lecture n'est-elle guère réservée qu'aux initiés. Et si son prestige est grand parmi l'élite, son action est-elle encore bien faible sur les masses incroyantes.

Or, c'est ceci qui importerait. Voici pourquoi. M. Nédoncelle

consacre un long chapitre au doyen Juge, et je ne cache point que son ton, généralement laudatif, est de nature à étonner d'abord les anglicans, ensuite ceux qui connaissent le rôle du Dr Juge dans l'anglicanisme actuel. Ce n'est point parce qu'il a traduit Platon, ou Plotin, ou quelques théologiens alexandrins que nous pouvons le considérer comme un rénovateur de la philosophie religieuse anglicane. Ce ne sera l'œuvre ni du dénigrement ni de l'antipathie que de dire, au contraire, que ce doyen, mis à la tête de la plus belle église de Londres, réalise, dans son Eglise, la patiente, inlassable et parfois violente destruction des bases mêmes du christianisme. Son amitié avec le fameux Dr Barnes, bishop moderniste de Birmingham, a ouvert à celui-ci la chaire de Saint-Paul pour la prédication des plus extraordinaires élucubrations pseudo-scientifiques et formellement antichrétiennes. Si ces deux hommes. liés par de communes aspirations, jouent un rôle dans la philosophie religieuse de l'anglicanisme actuel, c'est parce qu'ils veulent réduire le donné religieux à une dogmatique, humaine par ses origines, ecclésiastique par ses tendances, et ainsi doublement viciée. Ils sont tous deux modernistes au sens le plus péjoratif du mot, car leur anti-christianisme s'appuie sur un darwinisme exagéré, et regardé comme infaillible, en un mot, sur « un scientisme » dont le Continent a depuis longtemps fait l'expérience et rejeté les prétentions. C'est autour d'eux qu'évoluent les Campbell, les Norwood, tous ceux qui enseignent que « l'on peut tout détruire du dogme de la création, de la chute, de la Rédemption, sans endommager le gros des croyances chrétiennes », et qui poussent la Broad Church à se détacher de plus en plus de l'anglicanisme traditionnel, pour se rejeter vers une sorte de libre-pensée fort voisine de notre protestantisme libéral, si peu chrétien.

Le sort de la philosophie religieuse, en Angleterre, se joue aujourd'hui entre ces représentants du modernisme et les défenseurs de la foi traditionnelle. Les spéculations sur l'Absolu, qui étaient l'héritage de Schleiermacher, ont fait place aux études positives sur les dogmes chrétiens, et c'est là qu'est engagée, à l'heure présente, une lutte extrêmement sévère, autour des noms qui sont des symboles, Tyrrell et Loisy. J. Dedieu.

PETITE CORRESPONDANCE

A PROPOS D'UN LIVRE SUR ROME

Q. *Que penser d'un livre illustré sur Rome publié chez l'éditeur Nathan?*

R. Si des informations sérieuses nous permettent de penser que la bonne foi de l'éditeur a été surprise, cet ouvrage rédigé par N. Guy comporte un texte assez choquant dans l'ensemble pour les catholiques. Il n'a d'ailleurs qu'un vague rapport avec les illustrations, notamment les belles photogravures.

E. D.

REVUE DES REVUES

REVUES PHILOSOPHIQUES

Revue Thomiste. — Janvier-février 1934. — Jean Rivière : « *Le problème actuel de l'histoire des dogmes* ». A propos de l'œuvre de M. Turmel, l'auteur met en relief, une fois de plus, l'urgence de l'histoire des dogmes pour les catholiques, et fixe de façon très nette la tâche que les spécialistes en cette matière doivent assumer en même temps que les rapports entre théologie spéculative et théologie positive. A comparer avec le mémoire sur « l'histoire du dogme dans l'enseignement de la théologie » fait par le P. de Grandmaison et reproduit dans sa « Vie » par le P. Lebreton, pp. 84 à 96. — R. P. J. Messant, O. P. : « *Les dernières manifestations du Modernisme et l'apologétique contemporaine. Loisy et Labertonière.* » On aurait désiré plus de tact, plus de compréhension, moins d'esprit de système et d'abord que ces deux noms n'aient pas été réunis sous un tel titre. — A. Forest : « *Newman et saint Augustin en Sorbonne.* » Il s'agit évidemment des thèses de M. Jean Guitton. — M. T.-L. Penido : « Sur le problème historique de la philosophie chrétienne. » A propos des échanges de vues faits à Juvisy le 11 septembre dernier, au sujet de la « philosophie chrétienne », trois questions très pertinentes sont posées aux historiens, questions qui, si on en tient compte, obligeront, non sans raison, à serrer de plus près le problème.

Revue de Métaphysique et de Morale. — Octobre-décembre 1933. — M. Blondel : « *Introduction à l'étude de la pensée: déblaiements et sondages.* » Dans ces pages, qui servent de prélude au travail sur la pensée, si longtemps attendu, et dont le premier volume est enfin paru

chez Alcan, on trouvera dessinée la tâche entreprise (fixer les origines, la nature et la destination de la pensée) et indiqué pourquoi et comment ce problème des problèmes a été si souvent méconnu, escamoté et dénaturé, comment enfin c'est dans l'exercice de la pensée en acte que l'on doit chercher les solutions adéquates et d'abord les méthodes appropriées. — J. NOGUÉ : « *La détermination du fait primitif.* » Ce travail a pour objet de rechercher et de déterminer tout ce que recèle, même à l'état implicite, l'affirmation initale, l'évidence première du « Congo ». C'est cela le fait primitif. Et ce faisant on aboutit à montrer comment le moi ne peut se penser sans affirmer son existence et sans s'insérer dans un ensemble qui dépasse le cercle de sa pensée, ensemble qui n'a d'autre raison d'être que de faire prendre conscience au moi de son hétérogénéité et de son élan vers un indéterminé qui le dépasse absolument : l'être. — R. BERTHELOT : « *L'astrobiologie et la pensée de l'Asie :* Essai sur les origines des sciences et des théories morales » (suite). — U. CASSINO : « *L'œuvre philosophique de G. Peano.* » — H. GOUHIER : « *Les premiers rapports de Saint-Simon et d'Auguste Comte.* » — Ch. BLONDEL : « *La psychologie des sentiments de M. Pierre Janet.* » Compte rendu très net des deux ouvrages du docteur Pierre Janet, « De l'angoisse à l'extase » et « Les sentiments fondamentaux », formant la dixième série de ses travaux au laboratoire de psychologie de la Salpêtrière.

— Janvier 1934. — B. CROCE : « *La « mort de l'art » dans le système hégélien.* » Controverse avec Bosouquet et « quelques autres » sur la façon d'interpréter la théorie hégélienne de la « mort de l'art ». — E. FORTI : « *La méthode scientifique en Morale et en Psychologie suivant l'œuvre de Frédéric Rauh.* » Destiné à montrer comment « un double souci domine la pensée de F. Rauh et se retrouve à travers toute son œuvre : d'une part l'amour du concret, le désir d'une appréhension aussi directe que possible du réel, et d'autre part le sens des exigences de l'esprit ». — J. LAPORTE : « *Le libre arbitre et l'attention selon saint Thomas* » (suite et fin). « La première et deuxième partie de cette étude ont déjà fait voir que, pour saint Thomas, être libre c'est être maître de ses actes ; être maître de ses actes c'est être maître de son jugement ; être maître de son jugement c'est être maître de son attention. » (Cf. Revue de Mét. et Mor., janvier-mars 1931 ; avril-juin 1932). Dans cet article sont déterminées les limites de la liberté. A quoi l'auteur ajoute une conclusion, situant la pensée de saint Thomas dans l'histoire, par un ensemble de rapprochements qui ne seront peut-être pas acceptés par tout le monde, mais qui n'en sont pas moins très suggestifs. — J. NOGUÉ : « *La détermination du fait primitif* » (suite et fin). — C. BRILOBZESKI : « *Sur l'interprétation concrète de la mécanique quantique.* » Les analogies relevées entre la pensée scientifique actuelle et l'hylémorphiste aristotélicien ne seront certainement pas acceptées par ceux qui ont le sens des rapports entre physique et métaphysique. Mais le simple fait de ces rapprochements est un signe des temps. — P. DEVAUX :« *Le pragmatisme conceptuel de Clarence Irving Lewis.* » — R. ARON : « *L'objection de conscience.* » Cette étude appellerait bien des mises au point, surtout peut-être de la part d'un catholique. Elle a au moins l'avantage de

suggérer, de façon très vigoureuse, ce que doit être une véritable objection de conscience, à l'encontre de ces contrefaçons qui ternissent tout ce qu'elle a de noble.

REVUES DE SCIENCE RELIGIEUSE

Nouvelle Revue théologique. — Mars 1934. — H. DE LUBAC, *Remarques sur l'histoire du mot « surnaturel »*. — J. BONSIRVEN, *Les espérances messianiques en Palestine au temps de Jésus-Christ.* — P. PEETERS, *Le secret professionnel.*

« Si étendues qu'en soient les immunités et les obligations, le secret professionnel de l'avocat ne va pas jusqu'à couvrir d'un mystère éternel toute communication qui s'est passée dans le cabinet d'un jurisconsulte. Dans les choses éloquentes que certains maîtres du barreau ont dites sur l'inviolabilité de ce sanctuaire, il entre une assez large part de déclamation pure. En cette matière comme en toute autre, *finis mensura est omnium quae sunt ad finem :* la fin est la mesure de tous les moyens institués pour y conduire. D'après ce principe, tombe sous le secret professionnel de l'avocat toute communication relative à un service qui rentre dans les attributions d'un homme de loi.

« Au delà de ces limites, la sécurité garantie indistinctement à toute espèce de client devient un leurre et un danger. Il peut arriver en effet qu'un malfaiteur, pour machiner à coup sûr quelque mauvais dessein, ait besoin de certaines notions juridiques, sur lesquelles il essayera de se renseigner. Dès l'instant où l'avocat s'aperçoit, avant ou après la consultation, que l'on a cherché à tirer de lui une indication destinée à des fins perverses, il doit savoir qu'il est placé en dehors de toutes les règles du devoir professionnel. Le secret étendu à une communication délictueuse ou criminelle n'est plus que de la complicité. »

— Avril 1934. — H. DE LUBAC, *Remarques sur l'histoire du mot « surnaturel »*. Suite. — F. LELOTTE, *L'organisation de l'action catholique :* laïcat, participation, dépendance à l'égard de la hiérarchie ecclésiastique, participation à l'apostolat hiérarchique. — Guillaume SAUVAGE, *La J. O. C. conquérante.* Un jeune travailleur expose brièvement un aspect de l'œuvre de la J. O. C., à savoir l'apostolat individuel des jocistes dans leur milieu de travail.

BIBLIOGRAPHIE

BIOGRAPHIES

M. J. ROUET DE JOURNEL, S. J., **La vie merveilleuse du père Coince.** Paris, Beauchesne, 1933. In-12, 120 pages.

Histoire merveilleuse assurément que celle de ce prêtre français qui, forcé d'émigrer lors de la Révolution française, exerça d'abord en Westphalie le ministère de curé, entra ensuite dans la Compagnie de Jésus, à Riga où son apostolat fut des plus féconds. De retour en France, il eut

une très puissante action dans la région de Laval où il mourut en 1833 en odeur de sainteté laissant le souvenir de faits extraordinaires.

A. LEMAN.

Lucien MISERMONT, C. M., **La bienheureuse Catherine Labouré, Fille de la Charité et la Médaille miraculeuse.** 3e édition. Paris, Gabalda, 1933. In-12, 282 pages. Prix : 15 francs. — *L'âme de la bienheureuse Catherine Labouré, Fille de la Charite.* Paris, Cabalda, 1933. In-12, 280 pages. Prix : 15 francs.

A une réédition revue et complétée en quelques points de la biographie de la bienheureuse Catherine Labouré, parue en 1931, M. Misermont, des Prêtres de la Mission, a eu l'heureuse inspiration de joindre un second volume où il expose les éminentes vertus de l'humble fille de la Charité et quelques circonstances peu connues des apparitions de la Médaille miraculeuse. Il a utilisé les procès canoniques entrepris en vue de la béatification. Ce ne pourra que répandre le culte de la servante de Dieu et augmenter la diffusion de la Médaille qui a si bien mérité son nom de « miraculeuse ».

A. LEMAN.

E. LAVEILLE, S. J., **Mgr Laveille, 1856. 1928.** Editions Publiroc, Marseille, 1932. In-12, 216 pages. Prix: 10 fr.

Après l'autobiographie de Mgr Laveille qui avait paru dans *l'Ame d'un prêtre*, ouvrage que nous avons présenté à nos lecteurs, voici sa biographie complète. L'auteur, le R. P. Laveille, nous y donne des détails intéressants sur l'activité littéraire de son frère, sur son action dans la société de l'Oratoire, sur le rôle qu'il joua comme vicaire général de Meaux. Il convenait que ne fût pas perdu le souvenir d'un prêtre qui fit honneur à l'Eglise de France.

A. LEMAN.

PIO BONDIOLI, **Vico Necchi fedele servo di Dio.** Préface du R. P. A. GEMELLI. Milan, Vità e Pensiero, 1934. In-8°, XXIV-612 pages. Prix : 25 lires.

Le docteur Vico Necchi qui mourut en prédestiné, à Milan, le 10 janvier 1930, âgé de cinquante-quatre ans, fut un des plus remarquables militants de l'action catholique dans l'Italie du Nord pendant les trente premières années du vingtième siècle. Issu d'une famille médiocrement chrétienne, il eut, malgré cela, le bonheur d'avoir une éducation profondément religieuse et sa foi ne cessa de se manifester, toute sa vie. Catholique, il s'affirma au Lycée de Milan où il fit ses études secondaires, à l'Université de Pavie où il fréquenta les cours de la Faculté de médecine. Ce fut là qu'il rencontra le futur fondateur de l'Université du Sacré-Cœur de Milan, le père Gemelli, alors un défenseur passionné du socialisme anticlérical. Des liens d'amitié unirent ces deux jeunes hommes, alors aux deux pôles de la pensée religieuse et sociale ; une conversion éclatante s'en suivit pour Gemelli. D'une activité débordante, Necchi fit face à ses obligations professionnelles et à celles de l'apostolat

catholique. On le rencontre partout où il y a à agir, que ce soit dans les associations d'étudiants catholiques, dans le groupe démocratrique chrétien, l'Œuvre des cercles, le Comité diocésain de Milan, l'Union populaire, etc., etc.; en tout il est attentif à suivre avec la plus grande docilité les directions du Saint-Siège. Il sera l'un des meilleurs auxiliaires du père Gemelli, quand celui-ci, devenu franciscain, créera la *Rivista di filosofia neo scolastique*, surtout quand il fondera l'Université catholique de Milan. Aussi comme son souvenir est gardé religieusement dans ce foyer intellectuel catholique!

M. Pio Bondioli nous présente de ce catholique éminent une biographie très complète qui est en outre une précieuse contribution à l'histoire du mouvement catholique en Italie de 1896 à 1930.

L'ouvrage beaucoup plus court de dom Vismara a surtout pour objet de mettre en lumière les hautes vertus surnaturelles de cet apôtre dans l'Italie moderne.

A. LEMAN.

LES DISQUES

La Société des Concerts du Conservatoire a enregistré sous la direction de Piero Coppola la *Troisième Symphonie* en mi bémol de Schumann (Gramophone DB 4926 à 28). C'est un très bon enregistrement de cette symphonie dite « Rhénane ». Sans qu'il me paraisse très utile de rechercher quel lien il y a pu y avoir entre elle et le Rhin dans la pensée de son auteur. S'agit-il du Rhin ou plutôt de la cathédrale de Cologne? Musicalement la question est d'une minime importance. En dépit d'un Grave magnifique, cette symphonie ne me raccommode pas avec le genre symphonique: le scherzo est un exemple entre mille du traitement qu'il ne faut pas faire subir aux thèmes populaires, et l'Allegro final est quelque peu orphéonesque. Tout cela est parsemé de beautés, mais je crois que Schumann était fait pour une forme musicale plus intime et plus simple.

Signalons aussi une édition fort intéressante du poème symphonique de Liszt, « *Les Préludes* » (Pathé. P.A.T. 8 et 9) et deux éditions de l'ouverture d'*Egmont de Beethoven* (Polydor 67.055; Ultraphone E.P. 781), la première dirigée par Furtwängler, la seconde par Kleiber.

Le quatuor Pro Arte donne une excellente gravure du *Quatuor en Fa* de Ravel (Gramophone D B 2135 à 38), œuvre désormais classique de la musique de chambre. C'est dans ce quatuor que Ravel dégage pour la première fois sa personnalité des influences qui marquaient ses premières œuvres: Chopin, Schumann, les Russes. Le premier mouvement surtout est d'une grâce exquise. Un excès de subtilité et de raffinement parfois, avec un goût de la virtuosité que Ravel a toujours gardé — voir le concerto pour piano — et qui m'a toujours étonné chez un musicien si

richement doué : qu'il laisse donc la virtuosité à Saint-Saëns. L'exécution est d'une grande précision et les nuances de cette musique subtile sont marquées avec une extrême finessse.

Dans la musique de chambre, signalons encore la *Première sonate*, piano et violon, de Fauré (P.A.T. 3 à 5), enregistré par Mmes Soriano et Tagliafero, qui a obtenu le grand prix du disque 1934 pour la musique de chambre ; et le *Quatuor* avec hautbois de Mozart (Columbia LFX 327-8), où M. Goossens se révèle un hautboïste de grand talent.

La manécanterie montre ses qualités habituelles dans le motet *O vos omnes* de Vittoria et dans le motet *Regina coeli* de Aichinger (Gramophone K 7205) ; mais pourquoi donner ce rythme sautillant au motet de Aichinger ? J'ai déjà dit que je n'aimais pas beaucoup ce musicien. Le motet de Vittoria est harmonieux, mais reste en somme assez banal. Quand finira-t-on par comprendre que le seizième siècle est déjà le commencement de la décadence et qu'on a écrit au quinzième siècle une musique supérieure ? Il y a là un programme qui devrait tenter la manécanterie : faire connaître un répertoire musical d'une abondance prodigieuse et à peu près inconnu sauf des spécialistes. Le grand Josquin mériterait d'être mis sur le même pied que Bach.

Le grand prix du Disque fondé par *Candide* a été décerné le 15 mai. Parmi les disques primés, — il y en a 22 — je signale surtout la *Mer* de Debussy, enregistrée par Piero Coppola et l'orchestre symphonique : un des meilleurs enregistrements d'orchestre que nous ayons entendus (Gramophone 4874 à 76). Mais, comme Charles Koechlin, je préfère à la *Mer*, les *Images* pour orchestre. Que M. Piero Coppola se hâte de nous donner les *Rondes de Printemps* et *Gigues*, qui à ma connaissance n'ont pas encore été enregistrées. Ces œuvres sont le sommet de la musique symphonique dans l'art contemporain.

Il faut citer encore quelques disques qui ont obtenu des récompenses méritées : la *sonate* n° 42 de Mozart, exécutée par Yehudi Menuhrin et son jeune frère (Gramo. DB 2057 et 58) ; la *Litanie de supplication* par Chaliapine et les chœurs de l'Eglise Russe (Gramo DB 1701), les chœurs de l'Eglise Russe (Gramo DB 1701), les chœurs de la maîtrise de Dijon dans la *Polyphonie de la Renaissance* (Gramo DB 4893 à 97) et les *variations Goloberg*, clavecin solo par Wanda Landowska (Gramo DB 4908 à 13 (en souscription).

André CHARLIER.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

EN VUE D'UNE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

II. — Celle qui est en vue

L'apparition du récent ouvrage de M. Blondel : « *La Pensée, sa genèse et les paliers de son ascension spontanée* », par lequel s'inaugure la future trilogie « *La Pensée, l'Etre, l'Action* », que couronnera « *l'Esprit Chrétien* », a dû poser à plus d'un lecteur cette question : Est-ce une première élucidation du problème actuellement posé de la *Philosophie chrétienne* ?

Sans doute, cette œuvre apparaît d'abord comme la traduction d'une synthèse personnelle, élaborée et mûrie par l'enquête méthodique de toute une vie, sous l'inspiration d'un sens chrétien averti et d'une réflexion philosophique bien informée. En fait, cette vue personnelle ne déborde-t-elle pas le cadre subjectif de la pensée de l'auteur, par ce qu'elle nous découvre du monde réel et ne prend-elle pas, par là, une valeur objective et une portée universelle ? Réalisant l'accord d'une raison largement ouverte à la philosophie moderne et d'une croyance authentiquement catholique, n'apporte-t-elle pas une contribution positive à la solution du problème de la philosophie chrétienne ? N'amorce-t-elle pas un travail d'assimilation de la philosophie moderne par la pensée chrétienne, analogue à celui qu'ont su réaliser, de leur temps, S. Augustin, pour la philosophie de Platon, et S. Thomas, pour celle d'Aristote ?

La question mérite un examen d'autant plus attentif que le problème de la philosophie chrétienne, qui maintenant s'étale au grand jour des discussions publiques, c'est celui qui surgissait, il y a quarante ans, de la thèse de l'*Action ;* celui qui était en germe dans l'esprit du jeune normalien catholique dès l'éveil de

sa réflexion philosophique, à l'heure où Léon XIII ramenait la pensée chrétienne dans le sens de la tradition de S. Thomas, pour lui faire reprendre conscience de son véritable esprit et de sa mission. M. Blondel n'a-t-il pas lui aussi et d'une façon originale répondu à l'appel de l'encyclique *Æterni Patris* ? N'a-t-il pas accepté et mis en valeur une part, peut-être la meilleure part, de l'héritage de la tradition thomiste ?

S. Thomas a légué non seulement une œuvre et une méthode, mais aussi un exemple, une initiative rénovatrice de la pensée chrétienne. Parmi ses héritiers authentiques, il y a sans doute les *commentateurs de son œuvre*, ceux qui ont reconstitué et remis en circulation les richesses de sa synthèse doctrinale ; il y a aussi les *continuateurs de sa méthode*, ceux qui ont appliqué sa technique à l'approfondissement de nouvelles questions soulevées depuis le moyen âge. Mais n'y a-t-il pas aussi *les imitateurs de son exemple* et ne serait-ce pas parmi ces derniers qu'a pris place l'auteur de l'Action ? A l'exemple de S. Thomas qui s'était introduit au centre de la philosophie d'Aristote pour en prendre possession et la rénover du dedans, en l'orientant dans un sens chrétien, M. Blondel ne s'est-il pas lui aussi installé au cœur de la philosophie moderne, issue de Descartes, de Leibnitz et de Kant, pour en prendre possession et la rénover de l'intérieur, en l'animant d'une inspiration authentiquement chrétienne ?

Les germes qui levaient dans la thèse de l'Action se sont disséminés dans le champ de la spéculation contemporaine où ils soulèvent, en discussions et en échanges d'idées, des essais de philosophie chrétienne. Ce sont eux qui, sur leur premier terrain, étalent maintenant leur fécondité en une poussée vigoureuse, où se dessinent déjà les grandes lignes d'une philosophie puissante, rajeunie par l'éternelle nouveauté de l'esprit chrétien.

Essayons, dans l'exposé si riche de notre guide, de reconnaître les triples composantes de la Pensée et de suivre les paliers de son ascension spontanée, afin de discerner ce qu'est *le Penser* et ce qu'il implique de définitif et d'absolu.

Triplicité fondamentale et unité de la pensée

Dès l'Introduction, M. Blondel nous avertit que « jusqu'ici le problème de la Pensée ne semble pas avoir été aperçu en sa primitive pureté, ni par conséquent méthodiquement examiné, ni

encore moins expressément résolu. Notre première tâche, poursuit-il, est donc de discerner ce qui fait question et de montrer que si, en fait, la pensée a paru l'instrument propre à résoudre tous les problèmes, c'est elle cependant qui, préalablement à tous, fait elle-même problème. Pour être pleinement éclairante, elle a besoin d'être éclairée sur ses origines, sur sa nature, sur sa destination » (p. VIII).

Pour nous libérer des théories « qui rendent l'intelligence inintelligible », il nous faut donc recueillir toutes les données essentielles du problème : « un examen un peu attentif nous révèle une difficulté plus complexe, plus profonde que celle où nous étions d'abord tentés de nous arrêter ; ...en fait, indépendamment de toute théorie, la pensée comporte trois significations qu'on ne peut ni isoler, ni réduire à l'unité, ni simplement juxtaposer. Tour à tour elle est ce qui est pensé ou tout au moins pensable ; elle est ce qui est pensant, produisant, agissant ; elle est ce rapport mystérieux entre ce qui semble les deux données précédentes » (p. XI).

« Nous nous heurtons d'abord à des obstacles qui semblent nous encercler : contradictions internes qui travaillent la pensée et mettent, semble-t-il, en conflit non seulement le réel et l'intelligible, mais au sein de la pensée elle-même l'intelligent et l'intelligé, l'objet connu et les conditions subjectives de la connaissance ; la dualité nécessaire et l'unité exigée de l'*intelligence* et de l'*intellectus* : bien plus encore la triple incommensurabilité d'une *connaissance de l'autre en tant qu'autre*, selon la formule scolastique, d'une possession de cet autre en tant *que nôtre* et d'une détermination de la pensée en tant que forme d'un intellect actué sur l'objet. Triplicité qui paraît fondamentale et définitive, autant que reste incoercible l'exigence d'unité pour la pensée consciente de son vœu essentiel » (XXII).

« Que la pensée semble, tour à tour, empreinte de l'objet empirique dans le sujet passif, acte original de la vie subjective, participation réelle à la forme substancielle et à la nature intelligible des êtres ; qu'elle apparaisse comme une docilité qui se laisse faire par les choses, comme une initiative productrice et promotrice comme une union féconde qui l'amène à se réaliser en se transcendant sans cesse elle-même, ce sont là sans doute des incompatibilités notionnelles. C'est pourtant la vie propre de

l'esprit, la véritable et concrète métaphysique sinon en acte, du moins en ébauche, en devenir, en effort incessant » (XXIII).

Après avoir montré que « la pensée n'est pas seulement un moyen éclairant pour les autres problèmes, mais qu'elle est d'abord un problème authentique, le problème des problèmes », l'auteur laisse entrevoir que « pour s'illuminer ainsi sur soi-même, la pensée ne peut rester seule, sans connaître ses propres conditions, sa vie intime, sa fonction suprême, c'est-à-dire que la solution complète d'un tel problème implique l'étude nécessairement complémentaire de l'*Etre* et de l'*Action*, qui sont le support, le ressort de la pensée elle-même » (XL).

Au regard pénétrant de M. Blondel, la réalité mystérieuse de la pensée se présente sous trois aspects indissolublement solidaires et irréductiblement distincts ; elle apparaît à la fois comme *référence objective à la réalité universelle*, comme *vie subjective d'une conscience individuelle*, comme *dynamique de connexion de la conscience individuelle à la réalité universelle*. Ce qu'il intègre dans l'énoncé complexe du problème de la pensée, ce sont les découvertes partielles des philosophies antérieures : raccordant dans une perspective d'unité les aperçus fragmentaires de l'oblativisme pragmatiste ou intuitionniste, il découvre le problème du subjectivisme individualiste et du relativisme pragmatiste ou intuitionniste, il découvre le problème dans son ampleur et le pose sur ses bases normales. En cela il ne s'oppose pas aux philosophies antérieures ; il réalise leur vœu essentiel : « loin d'avoir à refouler quelque autre doctrine que ce soit, observe-t-il, nous espérons procurer aux esprits les plus opposés, la satisfaction de voir leurs théories complétées et prolongées plus que refoulées ; à vrai dire, nous leur donnerons souvent raison, mieux qu'ils ne le comprenaient peut-être eux-mêmes » (XXIX).

Remettant en évidence les intuitions premières sur lesquelles se fondent le réalisme ancien, l'idéalisme moderne et le relativisme contemporain, il libère ces doctrines des incompréhensions qui les isolent et les bloquent en des systématisations prématurées et il les amène à se rencontrer sur un point de vue supérieur d'où se découvre à la fois la vérité et l'incomplétude de leurs aperçus partiels.

« Au lieu de laisser absorber la pensée dans l'objet ou dans le sujet ou dans la relation de l'un à l'autre, au lieu de l'identifier

soit avec l'être déjà subsistant, soit avec la production d'une activité indéfinie. nous la trouverons cette pensée, non pas dans ce qui ne serait pas elle non plus que dans ce qui ne serait qu'elle, mais à la fois, comme une réalité originale, comme une vérité assimilatrice, comme une fécondité novatrice » (p. 246).

La Pensée implique donc une triplicité fondamentale animée d'une incoercible exigence d'unité ; ce qui est à expliquer c'est « comment elle peut être adéquate aux objets connus et à sa propre connaissance sans se confondre avec ce qu'elle connaît et possède, ...comment une personnalité peut être à la fois conscience de soi et conscience de l'impersonnel, intelligence et intelligibilité, sans que l'unité et la distinction des pensées et de la pensée soit compromise » (247).

Les composantes de la pensée : noétique et pneumatique

Le dynamisme interne de la pensée est commandé, à tous les paliers, par l'interaction de deux éléments antagonistes que l'auteur désigne sous le nom de « *noétique* » et de « *pneumatique* ». « Il n'y a en effet ni diffusion, ni scission de la pensée, car même là où elle est répandue (et elle l'est universellement), elle reste elle-même principe d'unité singulière et de portée universelle, immanente en un sens mais sans perdre sa pureté, sa transcendance ; *proprium quid, scilicet singulare et universale simul* » (247).

La pensée est *universalisée* par son élément *noétique*, elle est *singularisée* par son élément *pneumatique*. « Le noétique a un rôle permanent et très défini : Infus et agissant au plus bas, le noétique est ce qui soutient l'ascension, rend compte de la valeur réelle de la connaissance, prépare la pensée concrète et contemplative et permet à l'esprit de communier avec la nature et l'ordre transcendant qui en est le liant. D'après la terminologie platonicienne, le noétique c'est l'objet intelligible, pensable, en sa forme la plus adéquate, la plus impersonnelle, la plus en soi » (272). On ne peut ramener toute pensée à cet aspect objectif et ne considérer le subjectif que comme un dérivé, un inadéquat. « Delbos avait raison de protester contre cette thèse et de contester le primat de la pensée impersonnelle, de l'objet intelligible comme si l'intelligence n'était pas première et dernière.

Si les anciens et les médiévaux ont mis excessivement l'accent sur le noétique, c'est sans le définir tel qu'il est en fonction de l'autre aspect. Inversement les modernes ont abusé de l'aspect subjectif, ne voyant dans la pensée que la création d'un esprit, une idéalité restant entre ciel et terre, mais sans nous attacher vraiment à la terre et sans nous conduire vraiment au vrai ciel ». Il est impossible de méconnaître l'un ou l'autre de ces éléments antagonistes et de prétendre les définir à part, indépendamment l'un de l'autre.

Par *pneumatique*, « je désigne, en me servant d'un vieux mot qui a été usité dans les écoles où prévalait le sens de la vie intérieure et de sa mystérieuse respiration, ce qui, en un être singulier, en un point spécifié et réagissant de façon qualitative, aspire le milieu universel, puis l'assimile et l'expire ensuite : secret échange qui introduit perpétuellement dans le monde du nouveau et qui, dans le noétique en quelque sorte étalé et totalisé, constitue partout des intériorités, des singuliers, des formes caractérisées, des indiscernables du dehors et des diversifications indéfiniment renouvelées du dedans » (274).

Le dynamisme de la pensée, à tous ses paliers, est commandé par le jeu solidaire et l'antagonisme de ces deux éléments : « Pulsation incessante, diastole et systole de la nature entière, rythme rationnel et vital de l'homogène et de l'hétérogène qui se poursuivent et s'échangent sans jamais se séparer ni se conjoindre » (276).

« Et, poursuit l'auteur, il importe de noter :

1° Que ces deux aspects, en apparence inverses, sont cependant coordonnés, symétriques, s'appelant ou se provoquant l'un l'autre, chacun n'étant intelligible que par l'autre et pour l'autre ;

2° Que ces deux faits, fonctions l'un de l'autre sont cependant incommensurables et irréductibles ;

3° Que leur rencontre, impossible dans le fini, stimule comme un optandum indéclinable le mouvement de la nature et de l'esprit ;

4° ...5° Qu'au cours de tout le développement de la pensée, les réussites et les ascensions partielles sont comme des amorces, des relais où se confirment, se relancent, se précisent, se font plus urgentes les requêtes de l'Unité et les exigences de la Pensée de plus en plus consciente de sa fonction suprême » (276).

Ce que M. Blondel essaie d'expliciter en ces formules ardues et denses, c'est la structure complexe et le dynamisme de réalisation de la pensée à tous ses paliers. Découvrant à la fois la triplicité qui la fonde et l'unité qu'elle exige, il tente de fixer l'énoncé du mystérieux problème tel qu'il est impliqué dans la réalité pensante. La justesse et la profondeur de ce premier énoncé se révéleront plus nettement quand nous explorerons les divers paliers de l'ascension spontanée de la pensée et que nous apercevrons comment le dynamisme ascensionnel de la pensée est commandé par sa structure.

La Pensée et les divers paliers de son ascension spontanée

« C'est cet être original de la pensée que nous visons à saisir dans l'entier développement de son règne et dans l'unité organique de sa fonction » (247). « Par là, nous touchons au fond même du problème que nous avions à cœur de faire comprendre et d'aborder dans toute son ampleur : comment y a-t-il unité de la pensée et pourquoi cependant l'unicité de l'esprit serait-elle faussement affirmée comme la plus spécieuse et la plus ruineuse des erreurs ? Comment y a-t-il pluralité d'êtres pensants ? Comment penser est-il possible pour un être fini et comme emprisonné dans un point de l'espace et du temps, alors que nulle pensée ne semble concevable si elle n'a en elle de l'éternité et de l'infinité ? » (249).

Unité de la pensée, pluralité des êtres pensants, il faut tenir embrassées ces deux vérités complémentaires, si on veut éviter le double écueil du panthéisme effaçant toute distinction réelle des êtres ou d'un phénoménisme incohérent qui juxtapose des multiplicités sans cohésion réelle. « Dans cette unité de la lumière essentielle à laquelle tout et tous participent, il y a cependant non pas unicité, mais multiplicité d'êtres capables d'être objet et sujet de pensée. S'il est permis d'emprunter le langage théologique, afin de faire entendre plus facilement une doctrine qui a ses attaches rationnelles dans la constitution la plus profonde des choses, nous pourrions dire que, par une sorte d'incarnation du Verbe divin en tous points de la nature et de la conscience, il s'allume des foyers réels destinés à se réunir, à se fondre même, mais sans se confondre, avec cette unique et universelle pensée du Verbe » (248).

Ici, nous touchons bien au fond du mystère d'où surgissent tous les problèmes qui se posent à notre connaissance, car c'est de là que jaillissent les êtres qui se posent dans l'existence comme une multiplicité ordonnée à l'Unité suprême. Aussi faut-il « chercher à voir les conditions qui rendent possible et intelligible l'apparition de la pensée même. En l'étudiant dans ses formes les plus rudimentaires pour assister à son progrès, nous serons peu à peu préparés à discerner l'inextricable complexité des fonctions indispensables à son avènement. C'est un enfantillage de croire qu'un être pensant peut surgir sans l'ambiance universelle qui le soutient et le vivifie » (250).

A. *La pensée réelle, hors de la pensée pensante*

Le monde est « une pensée qui ne se pense pas » et il nous faut « déceler cette réalité en ce qui semble le plus matériel, en ce qui est immanent dans la nature, en ce qui suscite et organise déjà le mouvement stellaire, le principe de la vie et le psychisme conscient » (p. 2). Cette pensée réelle est *pensée cosmique*, avant d'être *pensée organique* puis *pensée psychique*. Pensée cosmique déjà subsistante mais simplement ébauchée par l'interaction d'un noétique, principe d'unification, et d'un pneumatique, principe de nouveautés multiples et singulières. « C'est la présence associée de ces deux éléments qui lance en quelque manière selon un rythme alternatif le mouvement sous toutes ses formes et qui conciliant la nécessité et la contingence, l'ordre et l'initiative, le déterminisme et le génie inventif de la nature et de l'esprit nous conduira jusqu'au problème de l'union finale auquel est suspendu ce déterminisme universel » (p. 19).

C'est une « genèse spirituelle qui dès les plus lointaines origines travaille la nature entière pour conduire tout le devenir à se rattacher à sa fin suprême » (19).

Ces tendances solidaires de la pensée cosmique préparent et rendent possible *la pensée organique* : « elles tendent à se compénétrer et à susciter ce qui va devenir le processus de l'organisation et de la vie. Car la vie satisfait au double besoin d'unité close et d'infinie variété, c'est une réussite de petits univers, produisant déjà une certaine perfection architectonique que le cosmos en son ensemble ne réalise pas » (p. 20).

Ce qui est organique procède d'un principe interne organisateur ; un organe, c'est ce qui entre comme un instrument subordonné à un plan d'ensemble, à une unité complexe, en vue d'un tout à conserver, d'une fin à atteindre, d'une vie à défendre et à propager » (35). « Le fait dominant, c'est l'apparition d'êtres individués qui, tout en dépendant du milieu où ils plongent, concentrent en eux des forces unifiées en vue d'actions et de réactions originales et spécifiques. Ils composent avec de multiples éléments une unité irréductible à ces éléments mêmes, un cycle à la fois ouvert sur l'universel et fermé sur le mystère intérieur de la vie qui, selon le mot célèbre de Cl. Bernard, est vraiment une création sous l'unité d'une idée directrice se rendant docile d'innombrables matériaux emportés dans le tourbillon vital » (36). Cette vie, comme pensée implicite, est principe et initiative ; « écho des voix qui s'entrecroisent autour d'elle, elle est surtout, par son unité, comme une parole inédite encore. Source jaillissante qui recueille et fait siens de multiples apports, car ce que la vie recueille doit pour être animé et vitalisé, se réduire à un centre où tout converge et d'où tout rayonne, en prenant forme neuve et sens intelligible » (38).

Cette vie inconsciente d'elle-même, *mens momentanea*, tend à une pensée dont elle est la préparation, car elle est « invinciblement avide de durée, elle cherche dans la génération cette perpétuité que les individus échouent à obtenir ; elle est comme un premier soulèvement de l'univers vers l'immortalité ».

Les échecs mêmes de la pensée organique suscitent l'apparition de la pensée psychique : « les organismes vivants, en se compliquant, en devenant de plus en plus vulnérables en même temps que plus épris de durée et de perpétuation, suscitent des moyens de survie, des inventions psychiques. Ce n'est pas seulement pour la persistance de la vie que l'activité psychique se déploie en remédiant aux défauts d'une adaptation des organismes à leur milieu ; mais la survie désirée n'est possible elle-même que par une adaptation interne ou même par une intériorisation subjective qui prépare, présage, ébauche déjà l'activité consciente » (44).

Le psychisme permet aux animaux supérieurs de faire face à des dangers imprévus et d'étendre leur champ de perception et d'adaptation : « il consiste en ce que les impressions recueillies par les sens sous forme d'excitations, ne provoquent pas une réac-

tion automatique sans passer par un centre nerveux qui organise, modifie, élabore les données extérieures en vue de ripostes où s'expriment l'unité et la spécifité de l'être vivant » (47). « Il y a donc, grâce à ce dispositif, une initiative de l'être vivant, qui imprime à son milieu sa marque originale. Ses actes procèdent donc de son unité même, de ce qu'il y a de spécial en lui » (48).

« Si perfectionné, si original, si créateur qu'il soit à sa manière, l'animal ne dépasse pas l'ordre empirique, il est enclos dans l'horizon de l'univers » (48). « L'animal est plongé dans le courant qui l'emporte ; sa conscience n'est pas encore en possession d'elle-même, capable de se dégager des phénomènes transitoires et de se regarder passer » (49). La conscience animale possède une « efficience positive, par là, elle entre dans le dynamisme général du monde sous la forme naissante d'une énergie proprement psychique, d'une représentation imaginative, d'une finalité qui devient causalité effective et possède une influence réelle dans le complexus de ce monde » (51).

Cosmique, organique, psychique, la *pensée réelle* introduit par degrés les conditions qui préparent l'avènement et fondent la valeur objective de la *Pensée pensante*, mais n'en sont pas la cause productrice.

B. *La Pensée pensante*

L'apparition d'une pensée consciente de soi et de ses objets est une nouveauté originale qui n'a pas sa raison d'être dans ses antécédents historiques. « C'est une sorte de commencement absolu et comme une apparition d'un monde inconnu qui jette l'enfant et l'artiste inspiré, l'inventeur heureux dans la joie de la découverte » (66).

Comment explorer ce profond mystère de l'*éveil mental* ? « La comparaison des démarches de l'enfant avec le comportement animal marque une différence radicale des procédés et une originalité irréductible de la pensée humaine ; l'enfant réagit moins promptement, mais ses progrès, pour être plus lents, n'en deviennent que plus sûrs et plus capables de développements indéfinis » (73).

« Il y a un abîme entre l'animalité et l'humanité, car en celle-ci s'éveille *la pensée de la pensée*, la seule qui, en possession de

soi, puisse constituer l'esprit capable de réflexion et de liberté » (80). Le lever de la lumière intérieure, novation originale, coïncide avec l'invention du *signe intentionnel*. L'éducation des *âmes en prison* montre d'une façon décisive que « l'institution du signe intentionnel est la clef qui ouvre le royaume de la pensée » (93), « la condition de toute réflexion » (101). Instrument par lequel la pensée se représente le réel, le signe « témoigne de la supériorité de notre pensée, dominant, tendant à refaire et à dépasser l'univers entier » (103). « De là, le caractère supra-naturel de cette création du signe, la valeur idéale et quasi divine de l'œuvre produite par ce génie intérieur qui surpasse les forces de la nature, met une emprise sur le mystère et immisce l'homme au secret des êtres » (103).

L'inspiration qui anime notre connaissance et notre volonté spontanée est bien « d'assimiler ce qui paraît spontanément comme le complément et la satisfaction de notre être » (104) ; car « tandis que l'animal reste emprisonné et asservi dans l'ordre immanent des forces auxquelles il s'adapte comme une partie dans un tout, l'homme a constamment l'inquiétude, la nostalgie de ce qui n'est pas, de ce qui devrait être ; et c'est là le principe commun de l'art, de la science, de la moralité, de l'aspiration religieuse » (105).

L'invention du signe témoigne de « la transcendance de la pensée, de la destinée qui fait de nous des êtres inassouvis en ce monde, toujours en quête d'un ordre idéal. Nous ne pensons le monde qu'en pensant autre chose que lui : pour le connaître et nous connaître avec lui, nous le dépassons, nous le refaisons. Nous ne sommes pas contenus dans ce qui est réalisé, nous le contenons, le dominons en maîtres qui commandons et qui ne nous assujettissons aux données de la nature que pour nous les soumettre et pour réaliser des fins idéales » (106).

Il y a dans la pensée pensante « un élan spirituel » qui prend point d'appui sur l'ordre cosmique et organique pour dépasser la nature, car « la pensée se lève dans l'esprit pour affirmer ses aspirations propres et pour réaliser sa destinée supérieure au monde des choses » (117). D'où,

C. Le déploiement normal de la spontanéité intellectuelle

Ce déploiement procède par connaissance de l'*extériorité objective*, par conscience de l'*intériorité subjective* et par exhaussement à un *ordre rationnel* qui « soutient, éclaire, explique et anime toute pensée des objets et du sujet » (125). « Pour s'unifier, la pensée se trifurque en quelque façon ; c'est au prix de ce triple effort qu'elle se rassemble en elle-même et qu'elle aboutit au problème qui se pose en elle et par elle » (125).

La pensée prend point d'appui sur les choses mais « par les objets et au-dessus d'eux, la pensée qui les pense a implicitement besoin de se penser elle-même et de penser un transcendant » (133). « Les objets pensés, en dehors de la pensée, ont une vérité subsistante, que la connaissance n'aura pas ultérieurement à créer, à déformer, pour spiritualiser même la matière. Cependant la pensée qui pense les objets n'en est pas un simple doublet, une représentation passive, elle les actualise en se promouvant elle-même » (135).

« Vu du dehors, l'objet qui a le plus de réalité intrinsèque, tel un être humain, est cependant pour les autres et aussi pour lui-même un problème à résoudre, un secret à pénétrer. Jamais l'objet pensé même s'il est pensant lui-même, n'est stabilisé ni stabilisant pour la pensée » (136). « L'étude des objets de la pensée nous fait donc irrésistiblement glisser vers le problème du sujet, car jamais la pensée, sans se perdre elle-même, n'est absorbée par les objets qu'elle connaît, et tout le mouvement séculaire de la philosophie ne cesse de tendre à nous ramener *ab exterioribus ad interiora* » (136).

« C'est un fait, qu'en pensant les objets, notre pensée peu à peu est amenée à se distinguer d'eux, à se réfléchir, à intégrer ses connaissances dans la conscience que le sujet prend de soi. Cette genèse de la vie subjective résout un problème et elle en pose un nouveau ; la pensée consciente découvre dans sa subjectivité une fécondité immense en même temps qu'une plénitude inépuisable. Cette unité novatrice, d'une complexité où retentit tout l'être pensant et tout le milieu où s'est alimentée sa vie préconsciente, apparaît bien comme une solution approximative du problème toujours posé et de plus en plus profondément en elle dès lors qu'elle s'aperçoit de sa propre nature » (145).

Toutefois, cette saisie du donné psychologique ne peut se borner à une vision instantanée, immédiate et immobile. Elle est elle-même un devenir, malgré tout l'effort tenté pour la fixer ou pour la purifier (145). « Et sous le devenir des phénomènes subjectifs, il nous faut trouver le centre d'unité d'où ils procèdent et auquel ils se rattachent. Ce centre est-il donné dans une intuition immédiate, comme fait primitif du sens intime, comme l'a cru Maine de Biran ou est-il hors des prises de l'expérience consciencielle comme l'a postulé Kant ? Ne serait-ce pas plutôt, comme l'a entrevu S. Augustin que, pour se connaître et s'atteindre, soi, l'homme a besoin, pour aller de lui à lui, de passer par Dieu ? *Noverim me, sed ideo, noverim Te.* » Car il avait profondément senti que toute l'expérience, toute la science du monde extérieur ou du monde intérieur ne fait que nous disperser et nous mettre en pièces (distentus in omnibus et in phantasmatibus meis dilanior) ; tandis qu'en nous élevant *ad superiora*, nous trouvons l'unité solide qui non seulement nous met en possession de notre fin suprême mais nous donne de contenir et de maîtriser tout le reste : extentus per omnia, solidabor in Te forma mea, Deus » (157).

« Ainsi notre pensée la plus développée, la plus initiatrice, la plus sûre d'elle-même, loin d'appeler acte pur sa propre activité, suspend cette vie subjective toujours en fuite et en quête d'elle-même à ce que la tradition a nommé, en un sens précis et absolu, la *Pensée de la Pensée* et l'*Acte vraiment pur* » (149). « Poussé à bout, l'inventaire de la vie subjective révèle qu'elle n'est elle-même qu'un passage *ab interioribus ad superiora* et que cet ordre supérieur, quoique descendu et agissant en nous, reste toutefois distinct de nous et sinon inaccessible, du moins transcendant, comme une fin ultérieure à la vie moyenne et à l'étage humain du sujet pensant » (161). « La connaissance des objets et la conscience de soi impliquent un ordre rationnel transcendant » déjà immanent de quelque manière et cependant inaccessible à nos prises » (172).

« Si la pensée reste cohérente avec elle-même, elle ne peut échapper à l'aveu d'un transcendant, non seulement objectivement idéal mais ontologiquement réel. Catégoriquement, l'affirmation d'un Absolu est contenue dans toute conscience, même du relatif, non point par un simple jeu dialectique et tout for-

mel, mais par l'efficience indispensable et reconnue d'un Acte pur à la fois supérieur à tous nos états actifs et passifs et inviscéré à ce que nous avons, nous et les autres êtres, de force et de clarté » (175). « Nous devons donc analyser le déterminisme intérieur qui suscite ce qu'on a nommé la conviction naturelle du genre humain, et l'instinct religieux toujours suspendu à l'affirmation d'une Cause première, d'un pouvoir mystérieux, d'une réalité surhumaine » (175).

D. *L'Idée et le Problème de Dieu*

« La pensée humaine, conséquente jusqu'au bout avec soi, ne peut réellement échapper à l'idée de Dieu et au problème qu'elle pose. Volontiers on s'imagine qu'en couronnant l'édifice de la pensée, l'idée de Dieu, telle qu'elle s'impose à la raison, fournit la solution de tous les problèmes posés par l'univers, par la connaissance et par la vie de l'esprit » (176).

« Pouvons-nous croire véridiquement que notre idée de Dieu nous manifeste et nous livre Dieu, s'il est et tel qu'il est ? Ne faudrait-il pas dire précisément que, s'il est, notre idée ne peut nous le donner tel qu'il est » (177). Cette assertion de Dieu ne serait-elle qu'un passage à la limite, un suicide de la pensée se résignant « à résumer en Dieu, sous prétexte d'intelligibilité absolue, toutes les incompréhensibilités du monde, tous les mystères de la pensée ? Est-ce un moyen de libération et de progrès ultérieur ? »

Pour voir clair dans le problème, on ne peut « recourir soit à la seule dialectique rationnelle, soit à la seule aspiration spirituelle sans méconnaître l'origine profonde de la difficulté salutaire à discerner en toute sa rigueur » (178). Il faut donc faire aux preuves rationnelles de Dieu leur part démonstrative et purifiante, et les compléter, les vivifier par des dispositions qui relèvent non plus d'une science toute noétique, mais d'une intelligence dont la raison pure n'épuise pas le contenu et la portée. « Par la manière dont la pensée a surgi en nous et par la manière dont le problème de Dieu surgit en notre pensée, il est impossible de supprimer soit l'aspect rationnel et le sens idéal, soit l'aspect spirituel et le sens vital de ce transcendant. Loin de déduire l'affirmation du Dieu vivant d'une préalable assertion de principes abstraits, ces prémisses intellectuelles procèdent, en un

sens plus profond, de la conception réaliste d'une divine subsistance. Simultanément, cette certitude implicite et concrète d'un transcendant réel est toujours, à quelque degré élaborée par les exigences d'une spéculation ébauchée. D'où le double rôle des preuves dialectiques et des aspirations intimes, qui contribuent à préciser et à animer l'affirmation de Dieu en nous » (178). « Ne prenons pas nos preuves rationnelles pour le contenant ou pour le contenu authentique qui véhiculerait ou procurerait Dieu » (180).

« Si donc, il y a une double activité de la pensée qui tend, l'une au *Dieu des philosophes*, l'autre au *Dieu de l'aspiration et de la tradition religieuse*, ces deux tendances ne se rejoignent pas d'emblée, il faut éviter de majorer ou d'infirmer soit la dialectique, soit l'ascèse, soit l'élan du cœur et les mouvements de l'âme émue par la recherche du Dieu caché » (180).

La raison discursive a un rôle nécessaire ; si ce rôle est précédé, soutenu, nourri, accru, perfectionné par une pensée plus concrète, symétriquement cette pensée vivante se perdrait dans le vague et mourrait d'inanition, si elle ne trouvait pas quelque contour précis, quelque soutien alimentaire dans les idées qui précèdent, comme une mouture intellectuelle, de la raison laborieuse » (181).

La pensée vivante, pneumatique, et la pensée rationnelle, noétique, sont inséparables dans le processus de connaissance de Dieu et c'est cette solidarité qui permet d'apprécier les démarches de la raison raisonnante dans la démonstration de Dieu.

Après avoir examiné les prémisses foncières qui servent de point d'appui aux démarches de la pensée dans l'expérience externe et dans l'expérience interne, l'auteur étudie le sens de la preuve cosmologique, la valeur probante des vérités rationnelles, la portée de l'argument ontologique, la preuve tirée des obscurités du mystère, et il aboutit à marquer l'écart qui sépare la pensée rationnelle du Dieu Vivant. « Toute notre démonstration absolument certaine et toute conforme au développement normal de la pensée ne s'arrête pas en elle-même car elle ne nous procure pas Dieu, elle ne nous donne pas une idée exacte de Dieu, elle ne saurait donc se suffire ou paraître nous suffire sans trahir la vérité suprême » (199).

« La dualité initiale qui, dès le premier *fiat lux*, nous avait

apparu comme la condition de toute réalité et de toute intelligibilité, et mieux encore comme le ressort du dynamisme universel, se retrouverait-elle donc définitive et incurable, au sein de notre pensée la plus épurée de Dieu, sinon au cœur même du Divin ? » (200). « Ce qui est vrai à chaque moment de la genèse apparaît, au terme provisoire où nous sommes parvenus, plus subtil, plus entrecroisé et pourtant plus distinct et même incommensurable. Or, c'est cette hétérogénéité qui suscite non plus seulement la conscience réfléchie comme nous l'avons vu, mais la possibilité ou même *l'intervention d'une liberté, une option*, nécessairement préparée et plus ou moins délibérément faite en présence de termes antagonistes » (201).

« Cette symbiose de deux pensées suscite une phase toute nouvelle, un ordre de *devoirs intellectuels ;* elle prolonge, à travers des responsabilités morales et religieuses tout le dynamisme antécédent de la pensée pour la conduire vers le terme ultime de sa fonction et de sa destinée. Par là s'explique que le problème de Dieu ne peut se résoudre pleinement par une démonstration dialectique si exacte, si normale, si probante qu'elle soit » (201).

Il faut donc dépasser cette dualité et arriver « à comprendre comment et pourquoi la vie de la pensée ne devient adulte et ne remplit sa fonction qu'en reconnaissant et qu'en résolvant des problèmes mettant en jeu l'option réfléchie d'une intelligence et d'une volonté en face d'une alternative d'où dépend la destinée de l'être pensant » (204).

« En effet, avec cette idée de Dieu se pose dans notre esprit le problème de notre participation consciente et volontaire de tout ce que nous sommes avec tout ce qui est » (197). Ce problème déborde l'ordre spéculatif, car une pensée qui a charge d'âme et responsabilité d'une destinée « ne peut s'enclore en une philosophie stabilisée et exclusive de toute autre discipline spirituelle ».

L'examen de *la genèse de la pensée et des paliers de son ascension spontanée* doit donc se prolonger dans une étude ultérieure ; d'où, le second volume annoncé sous ce titre : *le concours de la spontanéité et de la liberté dans le développement de la vie intellectuelle.*

Conclusions

Si, dépassant les notations rapides et sans couleur de cette première esquisse, le lecteur se reporte à l'œuvre elle-même dont nous avons retracé les grandes lignes, il admirera avec quelle maîtrise l'auteur aborde et approfondit un problème capital dont jusqu'ici l'énoncé exact et complet n'avait pas encore été nettement formulé. Par l'ampleur et la profondeur des perspectives qu'elle ouvre sur la pensée pour lui donner l'intelligence d'elle-même, cette œuvre hardie et complexe donne l'impression de surprise et de renouveau que provoque toute rencontre du réel, tout dévoilement partiel du mystère. N'est-ce pas, en effet, un heureux coup de sonde dans le mystère du réel qui a découvert à l'auteur les triples composantes originelles de l'unité de la pensée et la marche ascensionnelle de la pensée sur les degrés de la nature cosmique, organique et psychique, aboutissant à l'esprit conscient de soi et de sa fin suprême dans la lumière de Dieu.

Sans doute, le thème nouveau qui prélude aux orientations ultérieures de la recherche philosophique est encore assourdi par bien des résonnances anciennes, il n'a pas pris assez de netteté et d'ampleur pour dominer et réduire les discordances antérieures des systèmes, mais déjà il s'impose à l'attention des penseurs qui ont poussé leur enquête plus avant. Ces triples composantes de la pensée, M. Le Senne les a rencontrées, lui aussi, dans l'approfondissement du problème moral ; il a décelé « l'antagonisme des deux moi, le *moi individuel et le moi universel* que le je amène à composer dans l'unité de la synthèse personnelle ». (Cf. « Le Devoir, comme principe de toute valeur », dans le Bulletin de la Société française de philosophie, 1932.)

Plus significatif encore, car plus proche et plus indépendant de M. Blondel, est l'aperçu de M. Heidegger : par son *Analytique existencielle*, il dépasse le réalisme et l'idéalisme, en raccordant la spéculation théorique à la sagesse et à l'action morale qui la vivifie et la fait progresser. Il découvre la structure fondamentale de l'existence humaine dans « l'unité des trois formes de l'acte de fonder » et poussant à fond l'étude de la causalité libre dans l'homme, il montre que « la question primordiale de la nature de la *Cause*, apparaît comme idée à la tâche d'un éclaircis-

sement de la nature de l'*Etre* et de la *Vérité* ». (Rech. Philo. I, p. 120.)

La convergence des enquêtes et la consonnance des formules montrent que les penseurs ont poussé leur investigation jusqu'au point où se dévoile la structure originelle de l'être et le jeu solidaire des facteurs qui collaborent à sa réalisation effective. Philosophie de l'être, philosophie du connaître, philosophie de l'action semblent définitivement dépassées en ce sens que leurs aperçus fondamentaux sont intégrés en une unité de perspective sur l'armature constitutive de l'unité d'existence pensante, sur les trois facteurs qui commandent sa réalisation progressive et règlent la *genèse et l'évolution de sa vie individuelle, l'extension de sa connaissance universelle, le dynamisme de son adaptation par assimilation active et conformation passive au réel.*

Avec M. Blondel, l'enquête philosophique arrive bien en face du « *Problème des problèmes* » et elle en formule l'énoncé complet, tel qu'il s'inscrit dans la réalisation effective de l'être. L'analyse de la structure, de la genèse et du fonctionnement de la pensée aux divers paliers de sa réalisation graduelle implique une ontologie plus profonde et plus objective permettant de préciser la constitution interne et la hiérarchisation des « *Degrés de l'Etre* » qu'ont entrevus confusément les penseurs chrétiens du moyen âge et que décrivent, à l'insu des savants, les enquêtes spécialisées des sciences expérimentales. Cette vue plus pénétrante de l'esprit humain sur l'ensemble du réel, pour découvrir le secret de sa constitution aux divers étages de sa réalisation, nous fait saisir le sens profond du problème qui se pose sous le nom de *Philosophie Chrétienne* et nous permet de donner une réponse moins hésitante à la question essentielle posée par la controverse qui s'engage. La question est en effet celle-ci : *Christianiser la philosophie*, est-ce la dénaturer et l'éteindre dans l'irrationnel, est-ce l'accomplir et l'établir dans la vérité, lumière de la raison ? Christianiser l'homme, est-ce le dénaturer ? N'est-ce pas parfaire sa nature dans l'unique sens de son véritable et définitif achèvement ? Le Christianisme est-il un événement accidentel, un simple incident dans l'évolution historique de l'humanité ou bien est-il un organe essentiel inséré dans l'armature ontologique du monde réel pour éclairer, alimenter, diriger, au niveau

de l'esprit humain, l'achèvement définitif de l'entreprise créatrice ?

L'ouvrage de M. Blondel commence à apporter à cette question une réponse décisive, car il marque une étroite connexion entre l'effort méthodique de la raison humaine et l'apport divin de la révélation chrétienne qui stimule, éclaire et oriente cet effort rationnel de conquête de la vérité. Faisant progresser l'enquête philosophique pour l'amener en face du mystère réel de la Pensée, il montre que c'est le même mystère qui commande l'effort de découverte de la raison et qui se dévoile dans les directives de la révélation chrétienne ; que c'est la même œuvre divine, qui s'inaugure aux paliers inférieurs de la nature cosmique, organique et psychique et se poursuit dans l'esprit humain avec le concours de la grâce rédemptrice. Par là, il apparaît que la philosophie ne peut se réaliser comme telle, par conformation de la raison humaine au réel, que sous forme de Philosophie chrétienne, de même que la moralité parfaite ne peut se réaliser comme telle, par conformation de la personne humaine à Dieu, que sous forme de la sainteté chrétienne, comme l'a entrevu M. Bergson chez les Mystiques chrétiens.

Aussi, comprend-on que la pensée chrétienne se soit développée historiquement comme une insertion progressive de la vérité révélée dans la pensée humaine pour éclairer l'esprit humain sur l'œuvre totale de Dieu, dans la nature et dans l'humanité, pour l'amener à comprendre l'œuvre réalisée par Dieu à la lumière de la Parole même de Dieu et à collaborer d'une façon plus intelligente, plus personnelle, à l'entreprise divine, créatrice et rédemptrice.

Ce rôle d'éclaireur de la raison humaine, la pensée chrétienne l'a joué au cours des siècles et elle a eu d'autant plus d'emprise sur les esprits, d'autant plus d'influence sur les civilisations qu'elle s'est mieux unifiée en philosophie chrétienne, en conception totalitaire du réel, assimilant le savoir humain aux directives de la Révélation pour ordonner la pensée humaine en sagesse intégrale à la vie spirituelle chrétienne. Par l'œuvre actuelle de M. Blondel, la pensée chrétienne retrouve plus nette conscience de son rôle traditionnel, en même temps qu'elle reprend l'initiative de collaborer du dedans à l'enquête méthodique de la raison humaine, en lui apportant l'aide et la lumière de ses directi-

ves authentiques. Par son concours, elle aidera l'enquête philosophique à reprendre conscience de sa fonction propre et de sa fin normale. De nos jours, en effet, la notion même de philosophie paraît si obscurcie, si oblitérée, qu'un historien de la philosophie, qui prétend être un philosophe, a des chances d'être pris au sérieux lorsqu'il affirme « qu'on ne peut pas plus parler d'une philosophie chrétienne que d'une mathématique chrétienne ou d'une physique chrétienne ». (E. Brehier, y a-t-il une Philosophie chrétienne ? Dans *Rev. de Métaphysique et de Morale*, 1931, p. 162.)

Tant que la philosophie restera un effort de l'esprit humain pour voir clair dans le réel et s'orienter à sa destinée, on pourra parler de philosophie chrétienne et marquer l'étroite connexion de l'humanisme au christianisme qui le vivifie. On en parlera même de plus en plus, quitte à provoquer chez les attardés du paganisme, « l'espèce de scandale intellectuel que produisit le christianisme, dès qu'il fut connu, par les philosophes païens, au IIe siècle de notre ère et l'impression d'absurdité qu'ils en ressentirent » (Brehier : 1 c. p. 134.) Nous arrivons à un tournant où la pensée humaine est mise en demeure de choisir entre une philosophie imaginative, une dialectique créatrice de mythes par méconnaissance systématique du réel et une philosophie rationnelle, un effort méthodique de l'esprit pour expérimenter le réel, œuvre de Dieu, pour en pénétrer le mystère et en reconnaître la vérité ; car la philosophie ne peut progresser en rationalité et devenir vraiment elle-même qu'en étant une philosophie chrétienne.

Après avoir surgi comme un souci, comme un besoin, à la vue du péril qui menace la civilisation actuelle, la philosophie chrétienne s'affirme maintenant comme une initiative de l'esprit pour défendre et reconquérir sa primauté en s'ordonnant à la vérité. Avec M. Blondel, elle s'établit au delà de l'idéalisme moderne en assimilant les aperçus féconds et définitifs du cartésianisme ; elle continuera sa marche conquérante et réussira à s'établir au delà du positivisme, en assimilant les découvertes de l'enquête expérimentale. Par là, elle dissipera l'*illusion scientiste* qui[1] masque le rapport essentiel de l'esprit humain aux di-

1. Pour dissiper l'illusion du Scientisme, il faudra dégager la vérité de la science et montrer comment l'enquête expérimentale, par ses observatoires

vers ordres de la réalité concrète. Car la philosophie chrétienne doit se trouver à l'aise et chez elle dans toute l'œuvre de Dieu, pour que les « Enfants de Dieu », qui jouent dans le vestibule de la maison de leur Père, sachent un peu mieux ce qui s'y passe et puissent aider leurs frères à s'y reconnaître.

Au de là de la philosophie chrétienne, « *qui est en vue* » dans *La Pensée* de M. Blondel, il y a « *celle qui n'apparaît pas encore* ». Dans une prochaine étude, nous jetterons un coup d'œil de ce côté, pour essayer de l'entrevoir.

L.-P. Cochet.

spécialisés, est un effort méthodique et rationnel de l'esprit humain pour explorer les divers secteurs de l'entreprise créatrice et en découvrir de plus en plus nettement les facteurs constitutifs et l'ordre de réalisation. Comme l'a montré Meyerson, cette enquête est « *actionnée* », elle s'oriente de plus en plus nettement à mesure que progresse son exploration. L'effort de M. Blondel, que l'on sent soutenu par le courant de la recherche scientifique, n'est pas nettement dirigé vers l'assimilation rationnelle des données de l'enquête scientifique. Il devra être prolongé dans ce sens, pour parer aux régressions néo-scientistes de « l'Union rationaliste ».

UNE FIGURE D'ÉVÊQUE FRANÇAIS : MONSEIGNEUR MIGNOT

En tout homme, au dire de Montaigne, on peut trouver un exemplaire de l'humaine condition. De même, en tout évêque, c'est l'éternelle figure de l'Eglise que l'on voit se refléter sous des traits individuels. Seulement le reflet, suivant les cas, est plus ou moins fidèle et de relief plus ou moins expressif.

A n'en pas douter, de son vivant, Mgr Mignot, archevêque d'Albi, fut, pour un très grand nombre de catholiques dans notre pays, l'image vivante sous laquelle ils aimaient à se représenter l'Eglise, la voix sympathique et autorisée dont ils attendaient l'interprétation concrète de ses appels. Et cela non seulement dans les limites d'un diocèse provincial qui, sans partager au même point toutes ses préoccupations, l'entourait de son plus religieux respect, mais un peu et surtout parmi les élites de la France tout entière, sans oublier non plus les catholiques éclairés du dehors. C'est assez dire qu'à l'autorité hiérarchique il ajoutait ce prestige incomparable que donne la personnalité.

Pourquoi et dans quel sens il mérita de compter parmi les « maîtres d'une génération », un des prêtres qu'il avait appelés dans son grand séminaire et qui, à ce titre, ont pu le connaître de plus près, M. le chanoine L. de Lacger, vient de le dire avec autant de science que d'art et de tact[1]. Maîtrise d'autant plus re-

1. Louis de Lacger, du clergé d'Albi, *Monseigneur Mignot*, avec une lettre-préface de M. le Chanoine Birot. In-16 de XIII-155 pages, Paris, Bloud et Gay, 1931, dans la collection intitulée : *Les maîtres d'une génération*. Prix : 12 francs.

marquable que l'homme était modeste et discret jusqu'à l'effacement, que l'évêque occupait un de ces postes lointains d'où ne semblent pas devoir venir les grandes impulsions. Elle tenait donc moins aux conditions extérieures qu'aux valeurs durables dont il était le représentant et à l'esprit qui fut le sien.

« Voir de haut et de loin » : tout son épiscopat fut la réalisation de ce programme qu'il se fixait au premier jour (p. 28). Sans négliger les devoirs immédiats de sa tâche pastorale, il ne devait jamais cesser d'avoir la conscience aiguë, le souci permanent et, si ce mot ne risquait d'être pris en mauvaise part, on dirait presque la hantise des grands problèmes du monde religieux. Mêlé par les circonstances de sa vie aux époques les plus dramatiques et aux crises les plus délicates que l'Eglise de France ait connues dans ces dernières années, s'il ne dépendit pas de lui de modifier et moins encore de diriger le cours des événements, il se montra capable d'en « réaliser » l'importance et se fit un devoir d'indiquer les voies de solution. Il n'eut pas le tempérament ni le rôle d'un chef : avec toute la réserve qui convient dans l'usage d'un terme aussi solennel, il est plutôt vrai de dire que sa place est dans la catégorie des docteurs. Mais n'est-ce pas aussi par là que son influence a plus de titres à s'étendre et à se prolonger ?

Aussi bien le petit livre de M. de Lacger n'est-il pas une vie au sens classique du mot, bien qu'il contienne, en notations brèves et précises, tout ce qui est nécessaire pour camper dans son cadre l'homme et le pasteur[1]. Grâce à un sens très averti de la synthèse historique, les limites exiguës de cette biographie épiscopale s'ouvrent sans effort à la vision généralisée de la situation intérieure devant laquelle se trouva l'Eglise de France au tournant du siècle, pour y caractériser le ministère doctrinal exercé par Mgr Mignot. Et comme, dans une très large mesure, les contingences du milieu sont encore aujourd'hui les mêmes, il ne saurait être sans intérêt de recueillir pour la génération pré-

1. Né à Brancourt-en-Vermandois le 20 septembre 1842, entré à Saint-Sulpice en 1860, ordonné prêtre en 1865, après avoir parcouru tous les échelons de la hiérarchie ecclésiastique en son diocèse natal de Soissons, Mgr Mignot y remplissait depuis trois ans les fonctions de vicaire général lorsqu'il fut appelé sur le siège épiscopal de Fréjus (1890), en attendant que lui fût confiée la métropole d'Albi (1899), à la tête de laquelle il mourut le 18 mars 1918.

sente, parce que venues « de haut et de loin », les leçons que, sans peut-être en faire toujours suffisant profit, entendit celle d'hier.

I

Il n'est pas de bien auquel l'Eglise attache plus de prix qu'à la possession de la vérité. Héritière de la révélation évangélique, elle se sent, de ce chef, la double obligation d'en conserver jalousement le dépôt et d'en faire opportunément fructifier le capital. Mission qui lui impose, autant qu'au père de famille, de puiser dans son trésor *nova et vetera*. Car, si les données de la foi sont immuables, on ne peut en dire autant des esprits destinés à la recevoir. Aussi bien est-il banal de répéter combien l'Eglise, au cours des temps, eut à cœur d'ajouter à son message divin l'appoint d'une culture humaine qui pût en faire accepter plus facilement le joug en le tenant au niveau des conquêtes de la raison et l'appropriant à ce qu'il y avait de légitime dans ses méthodes ou ses curiosités.

Que cet apostolat intellectuel fût plus que jamais nécessaire en un temps comme le nôtre, où la science est passée à l'état d'idole et qui, de fait, a vu se réaliser tant de prodigieuses transformations dans tous les domaines du savoir, nul n'en était plus persuadé que Mgr Mignot. Mais, sur tant d'autres à qui suffisait cet humanisme superficiel où trop longtemps le clergé parut voir le suprême idéal, il eut l'avantage de se rendre compte qu'autour de nous s'agitaient les plus graves problèmes sur l'ensemble de la tradition chrétienne et qu'un travail de fond s'imposait à leur endroit.

Enfant précoce et dont volontiers la réflexion se tournait vers les questions les plus sérieuses, assez réfléchi pour concevoir, à l'âge de douze ans, « le désir d'écrire une apologie de la religion » (p. 5), il fut initié par le petit séminaire de Soissons aux lettres et aux sciences profanes, dont il ne devait jamais perdre le goût. Mais c'est le séminaire de Saint-Sulpice, toujours attentif à la formation des intelligences non moins que des âmes, qui lui découvrit l'intérêt supérieur des sciences sacrées[1]. Il y rencontra des maîtres pour ouvrir son esprit, des amis pour le sti-

muler. « Les professeurs s'appelaient Le Hir, Icard, Brugère, Hogan... Parmi les étudiants se rencontraient Maurice d'Hulst, Jean de Bretenières, Augustin Sicard, etc... En exégèse, l'érudition s'épuisait à maintenir intégralement les positions traditionnelles. Le mouvement de progrès dans les disciplines théologiques était représenté par l'historien Brugère... et par le théologien Hogan, un Irlandais tout imbu du développement newmanien » (p. 9).

Sous ces diverses influences, il se passionna pour la théologie et s'éprit pour la Bible, dont il commençait à soupçonner le mystère, d'un véritable amour, tandis que la forte spiritualité de M. Renaudet forgeait en lui les cadres d'une vie spirituelle où l'essor de la pensée trouverait toujours à se mouvoir autant qu'à se contenir. « Au point de vue intellectuel, il avait appris, de M. Hogan surtout, à ne pas jurer *per verba magistri*. Ses goûts l'inclinaient de préférence vers les questions bibliques, celles des origines notamment... Mais aucun problème de philosophie, de théologie, d'histoire ou de science ne le laissait indifférent. Il creusait avec prédilection la théorie du développement, inspirée de Vincent de Lérins et renouvelée par Newman, dont il ferait particulièrement l'application aux institutions de l'Eglise et à la science du Christ, et qui contribuerait très fort à éclairer et consolider sa propre foi » (p. 13).

Non seulement cette ardente curiosité du séminariste survécut à l'épreuve du labeur paroissial, mais elle devait y trouver un nouvel aliment. C'est au cours de son premier vicariat, dans une grande paroisse de Saint-Quentin, « malgré un travail matériel écrasant », qu'il résolut de reprendre ses études en vue de les compléter. Résolution qu'un ministère moins absorbé comme curé de Beaurevoir, puis comme aumônier à l'Hôtel-Dieu de Laon, lui permit de tenir.

C'est alors que, dans ses occupations, la Bible allait définitivement prendre et garder le pas sur la théologie. Au cours de lentes méditations, il en soulevait peu à peu les voiles et scrutait le contenu. La pratique assidue des meilleurs exégètes anglicans, qu'il lisait dans leur langue et dont la sage modération convenait à son propre tempérament spirituel, excitait et tout à la fois

1. L'auteur glane ici largement à travers les *Souvenirs* inédits de Mgr Mignot, rédigés par l'archevêque dans les dernières années de sa vie, mais malheureusement restés incomplets.

guidait ses recherches. « Il acquit et consultait habituellement les commentaires de Driver et de Kirkpatrik, ainsi que le *Dictionnaire de la Bible* de Hastings. Quant aux Allemands, il ne les atteignait que dans des traductions... Au reste, il ne s'obligeait pas à étudier à fond les uns et les autres ; car il travaillait quasi en amateur, non en vue d'une publication scientifique » (p. 18).

De ce travail solitaire sortit une énorme quantité de notes qui s'empilaient dans ses tiroirs. Quelques-unes seulement reçurent une forme relativement achevée, dont un *Essai sur l'inspiration* et des *Etudes sur les Prophètes* qui auraient pu faire époque, publiées au moment où leur auteur les composa, soit il y a cinquante ou soixante ans, et qu'on n'a retrouvées dans leur première ébauche qu'après sa mort[1]. S'il n'avait pas le goût de publier, il ne laissait pas d'entr'ouvrir parfois, bien qu'avec une discrétion paradoxale, le secret de ses réflexions. Les théologiens n'apprendront pas sans quelque surprise (p. 20) que les considérations sur le développement intellectuel et moral de Jésus, insérées par Mgr Bougaud dans la première édition du tome II de son grand ouvrage : *Le christianisme et le temps présent* (1878), avaient pour source une communication anonyme de l'abbé Mignot[2].

« En définitive, au terme de vingt-cinq années de lectures et d'études qu'il avait poursuivies en autodidacte et qui n'avaient encore abouti qu'à des fragments inachevés..., l'abbé Mignot avait trouvé à peu près sa voie et choisi sa manière. Il ne serait pas un spécialiste... Mais, homme de haute et large culture, il ferait bon accueil dans son esprit à toutes les disciplines humaines, donnant à chacune dans son estime la place qui lui revient : sciences naturelles, histoire, philosophie, théologie, exégèse surtout... Il ne s'inféoderait à aucune école... Il s'ouvrirait à toute

1. Son ministère pastoral donna naissance à une série d'*Etudes morales sur l'Evangile*, restées inédites, dont seul le commentaire du sermon sur la montagne est entièrement rédigé.

2. On sait d'ailleurs que ces pages, jugées trop hardies par les théologiens de l'époque, ont disparu des éditions suivantes. Mgr Mignot est souvent revenu sur la question dans ses papiers intimes. C'est sans doute l'occasion d'indiquer ici, pour mémoire, qu'une confidence personnelle nous a permis d'apprendre que l'article remarqué, voire même discuté, sur le « progrès en Jésus-Christ », qui vit le jour dans les *Annales de philosophie chrétienne*, janvier 1907, p. 337-364, sous la vague signature « J. H. », procédait également — qui saura jamais dans quelle mesure ? — de notes fournies par Mgr Mignot.

lumière, de quelque horizon qu'elle vînt, curieux *de omni re scibili* mais ne s'illusionnant pas sur la vanité foncière de tout savoir humain, ...très préoccupé des insuffisances de la science des catholiques, ...voyant clairement les lacunes et les déficiences en cet ordre que trop peu de personnes autour de lui étaient disposées à constater et à dénoncer, assez compétent en matière de sciences sacrées pour indiquer dans quelles voies il convenait de s'orienter, assez dévoué à leur avancement pour prendre en affection et couvrir éventuellement ceux qu'il croyait être les meilleurs artisans du progrès » (p. 22-23).

Non seulement cette préoccupation intense de la tâche scientifique imposée à tous les enfants de l'Eglise, et plus spécialement à ses prêtres, par les besoins de l'heure allait durer, chez Mgr Mignot, parmi les multiples charges de l'épiscopat, mais, à l'occasion, elle s'affirmerait en actes publics. Comment les convictions de l'homme auraient-elles pu ne pas inspirer l'action du chef ?

Evêque de Fréjus, où sa distinction lui valait des visites comme celles de lord Gladstone et du pasteur Vernes, d'Hyacinthe Loyson et du baron Frédéric von Hugel — celle-ci devant être l'amorce d'une amitié durable et celle-là de longues relations — Mgr Mignot commençait à se révéler, en prenant position, dans le *Correspondant* du 10 avril 1897, au sujet de l'ouvrage sensationnel d'Aug. Sabatier : *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*. Ce qui lui permettait de signaler en historien l'invasion de cet « évolutionnisme religieux » qui allait s'appeler bientôt le « modernisme » et d'esquisser en théologien la manière de sauvegarder sans risque d'anthropomorphisme les vieux concepts fondamentaux de révélation et de dogme, de miracle et de prophétie[1].

Invité par son « ami de toujours » M. Vigouroux à préfacer le *Dictionnaire de la Bible* (1894), puis la *Bible polyglotte* (1899), il profitait de l'occasion pour entrebailler devant le moyen public religieux, qui n'y pensait guère, les portes de la critique, dont il marquait, du reste, les limites non moins que les droits. Pages aujourd'hui bien oubliées et peut-être même, à certains égards, quelque peu vieillies, mais qu'il faut replacer dans l'atmosphère

1. On retrouve cet article en tête de *L'Eglise et la critique*, Paris, 1918, p. 1-87.

de l'époque pour en comprendre la signification. Combien eût-on rencontré d'évêques, en ce temps-là, pour penser et dire qu'il y avait lieu d'appliquer à la Bible d'autres méthodes que celles de l'éloquence ou de la piété ? On a su depuis que, peu après l'encyclique *Providentissimus*, il remit un mémoire à Léon XIII en vue d'attirer « l'attention de l'autorité supérieure sur les exigences du travail scientifique et sur certains aspects de la critique qui lui étaient trop peu familiers » (p. 41).

Archevêque d'Albi, un de ses premiers soins fut d'ádresser à ses prêtres (1900-1901) une série de communications sur les lettres et les sciences, la philosophie, l'apologétique contemporaine, l'histoire, l'apologétique et la critique biblique. En y joignant le discours académique sur « la méthode de la théologie » qui les suivit de près — il fut prononcé à l'Institut catholique de Toulouse le 13 novembre 1901 — c'était une revue complète des études ecclésiastiques, dans laquelle, à la manière large et sereine des *Clerical Studies* de son vieux maître M. Hogan, Mgr Mignot suggérait la manière de les concevoir pour les tenir à jour et les aborder avec fruit.

Quoique nominalement destinées au clergé diocésain, ces pièces ne tardèrent pas à s'étendre bien au delà : reproduites par la *Revue du clergé français*, elles arrivèrent à la connaissance de la France entière et des traductions portèrent à l'étranger le texte ou la substance de la plupart. Elles constituaient moins un programme arrêté qu'une sorte de directoire, où, sous la forme abandonnée de « libres causeries », l'auteur indiquait ses vues sur les besoins actuels de la science religieuse et les chemins où elle doit s'avancer. A les relire après trente ans, on y trouve des suggestions et, plus encore, on y respire un souffle qui leur assure une parfaite opportunité. L'histoire, au demeurant, se gardera d'en mesurer la valeur à l'importance des résultats obtenus.

Avec la crise moderniste, dont l'explosion assombrit le commencement du siècle[1], allaient sonner, pour Mgr Mignot, des heures douloureuses. D'une part, lié avec M. Loisy par une amitié déjà longue, il croyait pouvoir faire confiance aux bonnes intentions qui s'affichaient dans son œuvre et dont pas un acte ni une confidence n'étaient venus jusque-là démentir la réalité. Aus-

1. Voir *Le modernisme dans l'Eglise*, Paris 1929, p. 154-191.

si, après l'avoir couvert en haut lieu contre les premières suspicions dont il fut l'objet, allait-il être dupe des équivoques subtilement calculées qui présidaient à la rédaction de *L'Evangile et l'Eglise*, jusqu'à y voir un produit de cette apologétique éclairée qui lui tenait au cœur — quitte à tenir pour de simples lacunes les insuffisances qu'il ne pouvait pas se dissimuler — tandis que ses scrupules de savant et ses délicatesses de chrétien répugnaient à la violence ou à la faiblesse de certaines contradictions. Il ne lui en fallait pas plus pour se faire un devoir de soutenir et protéger celui qu'il croyait être un incompris et qui se donnait volontiers pour tel. Des pharisiens lui ont reproché cette attitude : il suffit de songer au formidable *imbroglio* de ces moments pénibles et confus pour la comprendre et l'excuser tout en la regrettant.

Cependant l'opinion catholique se montrait émue : Mgr Mignot entreprit de la rassurer. Voilà pourquoi un de ces articles aux larges vues qui étaient dans sa manière : *Critique et tradition* parut dans le *Correspondant* du 10 janvier 1904, où il montrait dans la tradition un remède et une garantie contre l'insuffisance des textes évangéliques, tandis qu'il comptait sur le loyalisme de M. Loisy pour donner à l'Eglise les nécessaires apaisements. La soumission de son protégé sembla tout d'abord donner raison à l'optimisme indulgent du bon archevêque ; mais la révolte amère de 1908 devait bientôt le détromper cruellement[1].

Il faudrait être bien superficiel ou bien prévenu pour ne juger Mgr Mignot que d'après cet incident, sans prendre garde aux intentions qui l'animèrent et qui lui firent voir ici un cas particulier de cet apostolat scientifique dont il avait toujours proclamé l'urgence ainsi que du respect dû à ses loyaux représentants. « Programme plus que jamais nécessaire » et qui « compte assurément davantage qu'une erreur momentanée de diagnostic... sur l'homme propre à le réaliser » (p. 64). « S'il put errer sur les personnes, il ne s'égara pas sur le but » (p. 151).

Quelques publicistes incompétents ou tendancieux, quelques *zelanti* de l'intégrisme ont voulu cependant, à l'époque ou depuis,

1. A l'ensemble de cette affaire M. de Lacger a préalablement consacré une étude spéciale, à laquelle tout lecteur de son présent livre devra se rapporter : *Monseigneur Mignot et M. Loisy*, dans *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, t. XIX, 1933, p. 161-205.

attacher l'épithète de « moderniste » au nom de Mgr Mignot. Sans même faire intervenir ses sentiments personnels, toute son action épiscopale, toute son œuvre écrite est, à cet égard, une formelle protestation.

« Rendre la foi savante et la science croyante, et, en particulier, asseoir la théologie sur les résultats d'une saine critique des Evangiles et du Nouveau Testament » (p. 68) : tout son « modernisme » s'est borné là[1]. Il faudrait ne pas croire aux éternelles destinées de l'Eglise pour se refuser à voir dans cette adaptation aux exigences modernes du savoir un élément primordial de sa mission. C'est « précisément parce qu'il la croyait dépositaire de la vérité divine » (p. 64), que Mgr Mignot « consacra ses efforts à faire reconnaître que l'apostolat intellectuel est le premier de ses besoins ».

II

Non moins que de faire briller devant les intelligences le flambeau de la doctrine chrétienne, l'Eglise a la charge d'infuser aux âmes la vie qui en doit normalement découler. Ceux qui auraient tendance à se désintéresser de son rôle scientifique, sous prétexte qu'il ne regarde que le petit nombre, attachent une importance d'autant plus grande au problème de son action. Or celui-ci ne laisse pas d'offrir ses difficultés, dont les plus graves, malgré les apparences, ne sont pas celles qui touchent aux modalités concrètes d'application, mais bien plutôt, parce qu'elles sont d'intérêt général et permanent, celles qui portent sur les principes dont elle doit s'inspirer.

Aussi la fonction de la hiérarchie ecclésiastique, autant et plus que de susciter ou de favoriser les initiatives de l'apostolat religieux, est-elle de maintenir ou de créer l'esprit sans lequel elles ne peuvent que dégénérer en vaine agitation. Dans ce domaine également, Mgr Mignot eut pleine conscience de sa responsabilité de docteur et de chef.

1. Un chapitre doctrinal, où l'auteur reprend les grandes lignes de l'article *Mignot* par lui donné au *Dictionnaire de théologie catholique*, t. X, col. 1743-1751, résume les « directives intellectuelles » de l'archevêque d'Albi (p. 69-84). Elles vont toutes à mettre au premier plan le fait de l'Eglise comme « lieu » apologétique et l'autorité de son magistère comme source de la foi, sur les données de laquelle il incombe ensuite à la théologie d'édifier, au mieux de ses moyens, « la science de la révélation ».

Toute l'œuvre de l'Eglise est nécessairement conditionnée par le milieu. Et celui-ci tient pour une bonne part à la situation politique d'une époque ou d'un pays. Or tout un ensemble de circonstances historiques et psychologiques ont fait que, loin d'offrir cette paisible stabilité qui pourrait bien être la santé des peuples, la politique nationale et religieuse soit devenue chez nous matière à querelles et à discussions. Jamais plus qu'à la fin du siècle dernier et au début de celui-ci, il ne fut nécessaire à l'opinion catholique de prêter l'oreille aux salutaires appels de la sagesse et de la paix. Nul ne fit plus que Mgr Mignot pour les faire prévaloir[1].

« Dégager la foi catholique des systèmes et opinions, plus ou moins accrédités dans les anciennes écoles philosophiques et théologiques, qui pourraient se trouver en conflit avec les acquisitions nouvelles de la science, telle avait été une des pensées fondamentales de l'archevêque d'Albi. Semblablement dans l'ordre politique, il s'appliqua à libérer l'action catholique de tout ce qui n'est pas proprement la religion et de garantir par là-même à la fois les droits du citoyen et la liberté de l'Eglise » (p. 85).

Qui dira par suite de quel funeste paradoxe la France est sans doute la seule des grandes nations européennes où le statut fondamental de l'Etat soit perpétuellement mis en cause, à tel point qu'un changement de régime paraisse à beaucoup de catholiques une question de vie ou de mort ? Obstinés dans l'admiration agressive d'un passé, d'ailleurs plus ou moins mythique, où la prospérité de l'Eglise n'aurait pas connu de nuages, une foule de catholiques et de prêtres firent longtemps consister leur idéal à en souhaiter le retour. Ce qui les condamnait à une attitude boudeuse et indéfiniment critique à l'égard du présent.

Dans ces conditions, les « directions » impérieuses de Léon XIII invitant à la franche acceptation du régime républicain ne devaient pas seulement déterminer un mouvement de surprise, mais provoquer une sorte de scandale, qui, suivant les individus, se traduisit en une sourde révolte ou en un morne abattement. Il suffit de voir comment elles sont, encore aujourd'hui, traitées

1. Très suggestif de la situation générale est l'entretien qu'il eut avec le ministre des cultes de l'époque, Armand Fallières, qui le pressentait pour un évêché (p. 25-27).

dans certains milieux pour imaginer ce qu'il en fut il y a trente et quarante ans.

Fils d'instituteur et né dans un bourg où l'on se piquait d'être « libéral et même laïque de tendance » (p. 6), enfant de cette race picarde qu'un sens inné de l'équilibre et un réalisme judicieux préviennent d'instinct contre la tentation de tous les excès, Mgr Mignot n'eut jamais d'attache naturelle ou atavique aux régimes déchus. Sa culture devait plus tard lui en faire connaître les défauts et son bon sens aurait suffi pour le détourner de stériles regrets non moins que de chimériques illusions, alors même que sa haute conscience de prêtre ne l'aurait pas averti du danger mortel inhérent à toute prétention de lier la cause de l'Eglise à une forme quelconque du gouvernement.

Aussi, dans la claire vision de son devoir pastoral, sans effort comme sans passion, ouvrait-il à son tour devant l'activité des catholiques la grande voie recommandée par Léon XIII. Son programme s'exprime avec une particulière hauteur de vues dans son instruction quadragésimale de 1902[1].

« L'Eglise, écrivait-il en rappelant l'encyclique *Rerum novarum* (p. 86-87), ne pouvait pas être au service des intérêts d'une classe : elle ne devait pas davantage rester dans la dépendance d'un parti. Sur ce terrain délicat, la sage et énergique prévoyance du pontife s'est affirmée avec plus d'éclat encore. L'Eglise n'est point vassale : elle doit vivre d'elle-même et ne se solidariser avec aucune institution humaine. »

Non pas que Mgr Mignot ne fût homme à comprendre certaines susceptibilités. « Il y eut de poignantes angoisses, remarquait-il, quand le Souverain Pontife ordonna de reconnaître la république comme le gouvernement légitime de la France. Mais, en réalité, était-ce une politique nouvelle ? » Et l'archevêque d'évoquer le concordat de 1801, signé par le Saint-Siège avec les héritiers de la Révolution française dans des conditions qui parurent aux intransigeants de l'époque une espèce de défi.

« Quelles que puissent être les souffrances de l'heure présente, poursuivait-il en conséquence, notre confiance ne saurait être ébranlée, et nous avons la certitude qu'en dépit des ténèbres

1. La partie doctrinale en fut reproduite dans la *Revue du clergé français*, t. XXX, 1902, p. 70-75.

actuelles Léon XIII nous conduira à la lumière et à la paix comme l'a fait Pie VII il y a cent ans. L'Eglise française du XIXe siècle a vécu de la politique de Pie VII : celle du XXe vivra des directions données par Léon XIII. »

Là où, en effet, plusieurs ne voulaient voir qu'expédient et tactique, pour ne pas dire pure diplomatie, lui apparaissait l'application d'un principe majeur. « Il est évident que l'Eglise, universelle par essence, ne saurait s'inféoder à la politique qui plaît à tel ou tel peuple. Maîtresse du temps, elle ne saurait s'immobiliser dans le passé. » Tout au contraire, « l'Eglise compte surtout sur l'avenir... Elle fera pour la démocratie naissante ce qu'elle a fait pour la société du IVe siècle : elle la transformera et la sanctifiera par sa charité. »

Moyennant quoi, devait-il ajouter en 1914, l'Eglise ne manquerait pas de retrouver l'audience du monde moderne autant qu'elle put avoir celle de l'ancien. « Parmi les incertitudes des sectes et de la raison, en face des aveux d'impuissance de la science et des menaces d'en bas contre l'ordre social, à une heure particulièrement solennelle pour l'Europe, où les cœurs seront affamés, de concorde et de tranquillité, quel rôle admirable paraît réservé à l'Eglise qui a les paroles de la vie éternelle, si les gardiens d'Israël profitent du moment ! Elle est la seule puissance morale que les peuples sont disposés à écouter. Pour s'incliner devant elle, ils lui demandent de se préoccuper avant tout de leurs âmes » (p. 89). A peine est-il besoin de dire que ceci lui laisse la meilleure part.

Pour le moment, l'Eglise de France avait à traverser l'épreuve de la séparation. Crise qui n'engageait pas seulement des intérêts matériels respectables et sacrés, mais qui intéressait au premier chef la situation morale plus encore que le statut juridique de l'Eglise dans le pays. Une rupture brutale s'était produite dont l'Etat français portait seul la responsabilité ; puis une loi organique non moins unilatérale s'élaborait, au milieu de polémiques suspectes, pour imposer à la communauté catholique des règles dont elle n'était pas admise à discuter la teneur. Mais de cette violence inadmissible les partis extrêmes menaçaient de s'emparer pour s'en faire un tremplin au profit de leurs passions. Il s'agissait de savoir si la rupture légale tournerait en divorce total et si le problème religieux servirait de motif à une offensive con-

tre le régime républicain. Double circonstance qui donnait à ce conflit une profonde gravité.

Volontiers Mgr Mignot eût consenti le sacrifice des avantages temporels que valait à l'Eglise sa reconnaissance par l'Etat. « Si, écrivait-il noblement dans une lettre pastorale qui fut remarquée (p. 93), en abandonnant avec le Concordat le peu qui nous reste, nous étions sûrs de dissiper tous les malentendus, d'éteindre toutes les haines, d'apaiser à jamais les querelles religieuses qui, depuis vingt ans, déchirent notre pays, que pèserait à nos yeux ce dépouillement final ? »

Il ne pouvait au même titre faire fi des intérêts spirituels que soulevait ce débat. C'est pourquoi il commençait par déclarer « inacceptable » (p. 94) dans ses principes le projet soumis au parlement, de même qu'il devait plus tard stigmatiser comme « un scandale pour les générations à venir »[1] la brutalité de son application.

Mais était-ce une raison de courir aux extrêmes et de ne pas tenter un *modus vivendi* en vue de réduire le désastre au minimum ? L'archevêque fut de ceux qui jugèrent que les associations prévues par la loi de 1905 pouvaient, malgré tout, servir de base pour cela. Il exposa ses vues au Saint-Siège en un mémoire de circonstance[2], où il insistait sur le danger qu'il y aurait à ce que la question devînt « un prétexte à agitation politique » et sur le besoin de compter avec l'opinion. Tel fut également le terme auquel aboutirent les délibérations de l'assemblée des évêques de France, qui avait témoigné de son estime pour l'archevêque d'Albi en le choisissant pour secrétaire général[3].

D'autres inspirations prévalurent au Vatican, qui déterminèrent le rejet de toute accommodation. On ne saurait du moins contester à Mgr Mignot la hauteur et la pureté des sentiments qui lui firent, tant que la question resta libre, préférer une autre voie. Quant à l'essai loyal des cultuelles qu'il proposait, l'approbation donnée par Pie XI aux diocésaines est la preuve qu'il ne s'était trompé que de moment.

1. Oraison funèbre de Mgr Enard, dans *L'Eglise et la critique*, p. 311.
2. Le texte en est resté jusqu'ici confidentiel : l'auteur en donne au moins un large aperçu (p. 95-98).
3. D'après E. Renard, *Le cardinal Mathieu*, Paris, 1925, le rôle de Mgr Mignot y fut « prépondérant ».

« Plus large et plus profonde que l'action politique, parce qu'elle engage l'âme tout entière, l'action sociale implique à la fois une doctrine, une tactique et une psychologie. Sur tous ces points, le problème s'est, pour ainsi dire, synthétisé, au début du siècle, en un conflit de tendances et de méthodes, dont l'Eglise de France n'est pas sortie sans peine ni dommages, entre le *Sillon* et l'*Action Française*. Luttes d'hier et presque d'aujourd'hui, au milieu desquelles la *via media* suivie par Mgr Mignot est d'une particulière actualité » (p. 108).

Tandis que la générosité chrétienne de ses membres faisait à bon droit considérer le *Sillon* comme une grande espérance pour le renouvellement de nos jeunesses, quelques intempérances de parole ou d'action avaient alarmé certains membres de la hiérarchie. Mais leurs ardentes convictions démocratiques avaient surtout coalisé contre eux toutes les forces de réaction. Les milieux de droite avaient donc juré sa perte, et, sous le commode prétexte d'incartades doctrinales, un petit groupe de polémistes passionnés y travaillaient avec acharnement.

A tous les catholiques de sens rassis le problème ainsi posé ne pouvait pas ne pas paraître grave « pour l'indépendance de l'Eglise et pour son juste équilibre entre les partis ». Mgr Mignot fut de ceux-là et c'est ce qui, en dehors de toute ferveur démocratique spéciale, détermina son intervention.

« Ennemi de tous les excès », l'archevêque d'Albi « n'admettait pas que le *Sillon* fût à l'abri de reproches fondés ». Il eût donc compris un « avertissement paternel » à l'adresse de ses animateurs. « Mais une destruction radicale à grand renfort de monitions et de censures... n'était à ses yeux ni nécessaire, ni équitable, ni opportune » (p. 110). Etouffer un mouvement, au total, plein de promesses et qui groupait dans son sein « les meilleurs parmi les bons » lui paraissait une injustice et une faute, alors surtout que cette rigueur ne pouvait que « donner des gages aux catholiques anticonstitutionnels », dont l'*Action Française* ne cachait pas les plans. Sans doute aussi lui répugnait-il de voir l'épiscopat de France à la remorque de journalistes sans mandat.

Contrairement à ses habitudes, Mgr Mignot eût tôt fait de passer aux actes et résolut d'opposer une manifestation épiscopale à celle dont un collaborateur de la *Libre Parole* avait assumé la di-

rection. Il était trop tard : des concours espérés firent défaut, si bien que l'archevêque d'Albi « ne put grouper qu'une dizaine d'adhésions » (p. 113) en regard de la masse imposante mobilisée par Albert Monniot. Faute de mieux, il avait sauvé l'honneur.

Lorsque Rome se fût prononcée contre les erreurs du *Sillon*, Mgr Mignot aurait du moins conçu « que, pour tenir égal le fléau de la balance, l'Eglise affichât son intention de se soustraire à l'empire des partis de droite, comme elle avait paré aux dangers éventuels des tendances de gauche. Avec bien d'autres, il pensait qu'une certaine mesure de blâme contre les dirigeants de l'*Action Française* s'imposait ». Les actes récents de Pie XI ne lui ont-ils pas donné raison ? En attendant, « nul ne fut plus sensible au fait que le Saint-Siège ne semblait pas encore en disposition de prendre garde à ce péril » (p. 117-118).

Impuissant contre la vague d' « intégrisme » dont la politique de Pie X avait provoqué le déchaînement, il mit à profit l'avènement de Benoit XV pour porter auprès de qui de droit l'expression officielle de ses *desiderata*. D'où son mémoire au cardinal Ferrata (octobre 1914), qui devait être comme son testament et sera, sans nul doute, exploité comme « un témoignage de premier ordre » (p. 120) par les historiens futurs[1]. Toutes les doléances indiquées çà et là s'y retrouvent en termes parfaitement mesurés, mais d'autant plus forts, comme aussi l'indication des remèdes propres à guérir le mal. Pages de haute et sévère tenue qui rappellent ces dossiers de *gravamina* dont l'histoire médiévale offre tant de spécimens.

Jusqu'à quel point « l'attitude, les paroles et l'action de Mgr Mignot ont pu influer sur l'orientation prise par le gouvernement de l'Eglise depuis la mort de Pie X », il est « actuellement impossible » de le déterminer (p. 126). Toujours est-il qu' « on doit retenir à l'honneur du prélat le fait d'avoir, non seulement souhaité, mais préparé, dans la mesure de ses moyens, ce redressement, à une époque où il y avait quelque mérite à en reconnaître la nécessité, quelque courage à en solliciter la réalisation » (p. 124-125).

1. Publié pour la première fois dans *Le mouvement* de mai 1924, puis en plaquette séparée, il est repris dans « Nicolas FONTAINE », *Saint-Siège, « Action Française » et « catholiques intégraux »*, Paris, 1928, p. 121-137. M. de Lacger en détache (p. 120-124) quelques extraits bien choisis.

*
* *

Noble et attachante figure, s'il en fût, que cet évêque « de grand esprit et de grand cœur » (p. 152), qui prit un contact si intime avec tous les problèmes dont l'étreinte pèse encore sur nous et qui, sans échapper à la faiblesse humaine, sut à ce point les dominer par la pénétration de son intelligence et la sérénité de sa foi. Les citations qu'on a pu lire auront suffisamment fourni la preuve que M. de Lacger en brosse, en peu de pages, un digne portrait.

Peut-être néanmoins ceux qui s'estiment avisés auront-ils plutôt la tentation de penser à la somme des insuccès connus par Mgr Mignot. Mais, si un tel pessimisme pouvait, à la rigueur, sembler de mise à ne voir que les résultats qu'il obtint pendant sa vie, on se hâtera d'ajouter que « le proche avenir réservait... une belle revanche à l'idéal dont il fut le serviteur ». De même donc que « l'Eglise de France n'a eu qu'honneur et profit à tirer de la présence dans le corps épiscopal » de ce prélat « hier quelque peu méconnu ». M. de Lacger n'a pas tort de conclure qu'il mérite de compter « au nombre des lumières et des forces les plus bienfaisantes » pour les catholiques de notre temps.

Jean Rivière.

LE PRÊTRE DANS LA FICTION LITTÉRAIRE [1]

CHATEAUBRIAND

II

LE PÈRE SOUËL.

Dans *René*, le Père Souël occupe une bien moindre place que le Père Aubry dans *Atala*. Il donne, au reste, l'impression d'être un personnage surajouté, pour les besoins d'une cause que nous connaissons bien et pour christianiser le plus possible, à la faveur d'une semonce durement apostolique, une fort trouble aventure. N'oublions pas qu'à l'origine *René*, comme l'a dit André Beaunier, « n'était pas destiné à l'édification chrétienne ».

Il y paraît certes.

Cependant, et grâce au bon Père Souël notamment, *René* put tant bien que mal, ou peut-être plus mal que bien, entrer dans *le Génie du christianisme*, en 1802. « Chateaubriand, ajoute à ce propos Beaunier, « était magnifique pour agglutiner des choses différentes. » En outre, il avait l'art d'utiliser paradoxalement « l'impiété pour l'édification et de sanctifier adroitement ses pires laïcités ».

Le Père Souël n'intervient donc qu'au dénouement du récit fameux et pour en tirer — il était temps — la morale, d'ailleurs, très pure et toute chrétienne, mais qui, justement, a souligné sans pitié, à ce double titre, la vanité et la cynique crudité de tout le reste. Il n'est pas excessif de dire que les trente lignes de l'amer et juste réquisitoire du rude missionnaire anéantissent presque d'emblée dans l'esprit du lecteur chrétien tout l'effet, au pre-

1. Cf. *R.A.*, mars 1934.

mier abord si impérieux, du lyrisme frémissant de René, lyrisme dont il peut arriver — fâcheusement — que ledit lecteur garde, du moins un moment, le doux poison dans ses veines, mais qu'il ne peut s'empêcher de juger suprêmement fol et faux, à la lumière de ce qu'en a dit le bon Père. Pour ce qui est du lecteur non croyant que capte seul ici le caractère passionnel de l'œuvre, il se passerait volontiers de la tirade du Père Souël, qui lui gâte soudain tout son plaisir.

De toute manière, il y a disparate, contradiction et rupture d'équilibre entre le corps du récit de *René* et sa fin.

Il ne se place qu'au point de vue littéraire, c'est là une lourde faute.

*
* *

Mais venons-en à la donnée de *René*.

René est un personnage malheureux et passionné, qui n'a trouvé de douceur et de relative joie durant sa jeunesse que dans l'affection de sa sœur Amélie. C'est Amélie qui, ayant, certain sombre jour, deviné une douloureuse crise d'âme de son frère, s'est rendue en hâte auprès de lui pour l'empêcher d'attenter à sa propre vie. *Voilà* donc, comme eût dit La Fontaine, *nos gens rejoints* et quelque temps heureux.

Or, un matin pourtant, l'heure étant venue de leur commun déjeuner, René n'a point encore vu descendre sa sœur. Alors il monte, tout inquiet, jusqu'à la chambre de la jeune fille. Il n'y trouve personne. Amélie s'en est allée, laissant sur la cheminée une lettre dans laquelle elle lui annonce son départ pour le couvent de.... bâti au bord de la mer. Désolation de René. A quelque temps de là, il se détermine à aller tenter une démarche auprès de sa sœur. Celle-ci se refuse à le recevoir, mais l'invite à lui servir de père le jour de sa profession. Alors, la douleur de René est au comble. En proie aux plus violents transports, tantôt il est « prêt à retourner sur ses pas », tantôt il veut « rester, uniquement pour troubler le sacrifice ». L'enfer « lui suscite jusqu'à la pensée de se poignarder dans l'église et de mêler ses derniers soupirs aux vœux qui lui arrachent sa sœur ».

Au cours de la cérémonie, quelle n'est pas sa stupeur d'entendre Amélie, étendue sous le drap mortuaire, avouer et flétrir elle-

même en des paroles qui parviennent jusqu'à son oreille, la criminelle passion qu'elle avait conçue pour lui !

Mouvement, cris, larmes... Le prêtre s'interrompt, les religieuses ferment la grille... On emporte René sans connaissance.

Quelque peu plus tard, il a reçu de la supérieure du couvent de... une lettre « contenant le récit des derniers moments de la sœur Amélie de la Miséricorde, morte victime de son zèle et de sa charité en soignant ses compagnes attaquées d'une maladie contagieuse ».

C'est après avoir parcouru cette lettre, à lui communiquée par René à la fin de son récit, que le Père Souël adresse à celui-ci la sévère remontrance qui constitue tout son rôle.



René est une date dans l'histoire de la littérature française au XIXe siècle, et surtout dans l'histoire des idées fausses et des sentiments faux en ce même temps. Le héros — si l'on peut ainsi dire — de ce minuscule, mais terrible roman, est le fils le plus parfait de Jean-Jacques. Il est le premier grand désenchanté romantique, le premier génial malade torturé par le mal du siècle, le premier de ces *dégénérés supérieurs*, comme disent les neurologues, excessivement émotifs et de nerfs susceptibles, dont la liste sera si longue, soit dans la fiction littéraire, soit dans l'authentique histoire, depuis Chatterton jusqu'au des Esseintes de Huysmans, qui n'est au fond qu'un romantique exaspéré et fourbu, depuis Musset, le Lamartine de 1820, le Vigny de *Moïse*, d'*Eloa* et du *Mont des oliviers*, depuis Gérard de Nerval et combien d'autres, jusqu'à Baudelaire, plus affiné que tous, plus désolé que tous, plus pervers que tous, mais, en revanche, plus éloigné de la poésie oratoire et de l'ambiance romantique.

René, c'est le ténor romantique, débordant de passion et terrassé par l'infortune. Or, la cause de son amer chagrin ne lui est pas le moins du monde extérieure : elle est au plus profond de lui-même, dans le terreau en perpétuelle fermentation de sa bizarre nature. Et il le sait. Et il le dit tout naïvement. Il se peint lui-même sous les traits d'*un jeune homme sans force et sans vertu, qui trouve en lui-même son tourment et ne peut guère se plaindre que des maux qu'il se fait à lui-même*. Et il entretient en

lui-même ce lamentable état d'âme. Il figure, en somme, assez bien l'Heautontimoroumenos des temps nouveaux, *assis sur la bouche d'un volcan et pleurant sur les mortels,* — situation qui pourrait ne passer que pour incommode, singulière et ridicule, si tout cela n'était tout empanaché de haut lyrisme.

Ce qui est déjà plus particulièrement romantique dans cette démente psychologie, qu'il faut bien que j'esquisse pour expliquer et justifier ensuite le rôle et le propos du Père Souël, c'est un certain goût contre nature et donc plus du tout chrétien, pour la douleur, et plus encore l'insolente conviction que toute douleur, quelles que soient ses causes et sa nature, exalte la valeur de l'homme.

> Rien ne nous rend si grands qu'une grande douleur.
> J'aime la majesté des souffrances humaines.

Ce ne sont ni Musset, ni Vigny, qui les premiers ont dit cela. C'est Chateaubriand.

La douleur de René, vraie mère de la douleur romantique, est une sorte de supplice et en même temps de délire ostentatoire, — un supplice surtout sans noble vertu de réparation et qui n'expie ou ne rachète rien. Tandis que sous nos yeux se déroule le spectacle anormal que nous offrent ses transes, le héros — si l'on peut ainsi dire — monstrueusement dédoublé, se mire lui-même dans ses angoisses, s'en attendrit, en jouit et les admire. Dans ce rite soudain paganisé de la Douleur, il s'improvise à la fois la victime et le Pontife.

Comme, en outre, son chagrin lui fait l'effet d'être unique par son intensité, voire par son extravagance même, il trouve dans cette constatation prétendûment flatteuse l'occasion de satisfaire une fois de plus son orgueil sans limite.

« Mon chagrin même, par sa nature extraordinaire, dit-il, portait avec lui quelque remède : on jouit de ce qui n'est pas commun, même quand cette chose est un malheur. »

***

Le seul personnage raisonnable dans toute cette aventure est le Père Souël.

Sur cet apôtre rigide, mais équilibré, *René* ne nous apprend pas grand'chose. Du moins *les Natchez* nous le font un peu connaître.

En lui nous pouvons voir, bien plus que dans le Père Aubry, parce qu'il est infiniment plus avisé et plus éclairé, *l'homme de Jésus-Christ.*

Nous le savons nanti d'*une grande doctrine* — celle du Père Aubry se réduisait à la charité, sans beaucoup de lumière autour. *D'une vaste érudition* et d'*un esprit capable des plus hautes sciences.* Avec cela *charitable comme Jésus-Christ, humble comme ce divin Maître, il ne cherchait à convertir les âmes au Seigneur que par des actes de bienfaisance et par l'exemple d'une bonne vie.* Enfin, *pacifique envers les autres, il aspirait au martyre.*

Cette austère, mais enivrante joie lui fut accordée par la suite.

En attendant, Chateaubriand nous invite à voir en lui l'apôtre, l'errant, celui qui amène ou ramène n'importe où les brebis au Bercail. *Toujours vêtu d'un manteau de voyage,* il semble qu'il n'ait point de demeure. Pèlerin de Dieu, il brûle ici-bas les étapes et ne fait que passer, sachant que sa vraie patrie est plus loin. Il sème la parole de Jésus jusqu'au jour de mourir en l'attestant une dernière fois.

Tout cela, nous ne l'apprenons que par *les Natchez. René* ne nous révèle sur le Père rien de plus, pendant presque tout le récit que fait dans ses singulières pages le protagoniste lui-même. Mais l'extrême dénouement de l'œuvre nous livre le témoignage le plus éclatant — au martyre près — de l'ardeur apostolique du missionnaire.

Ce témoignage nous fournit non seulement la morale de l'aventure et le plus subtile en même temps que la plus précise analyse du mal de René, mais encore, quoique de façon indirecte, et par voie de sous-entendu, toute la psychologie du Père Souël.

Sur celui-ci, l'émouvante, mais saugrenue aventure de René n'a pas produit l'effet de pathétique qu'a si fortement ressenti le bon et naïf Chactas. Le Père, lui, n'a rien voulu voir dans le monstrueux événement que René a rappelé, qu'une seule chose, repoussante et damnable : le péché, un péché abject et comme corsé de sacrilège. L'irréprochable missionnaire n'est ici que *le prêtre,* aux yeux de qui nulle grandiose mélancolie n'atténue, à

plus forte raison ne disculpe, le vice impur. Devant l'ardente, mais trouble idylle, Chactas n'a pu s'empêcher de s'attendrir, d'admirer et de s'apitoyer. « Mon fils, mon cher fils ! » s'est-il écrié. Et à son tour il lui a fallu à toute force broder le thème préromantique que j'évoquais tout à l'heure :

« Si tu souffres plus qu'un autre des choses de la vie, il ne faut pas t'en étonner, a-t-il dit à René : *une grande âme doit contenir plus de douleur qu'une petite.* »

Le Père Souël, lui, est demeuré tout à fait inaccessible à l'entêtant parfum du bouquet de fleurs du mal que René a fiévreusement agité devant lui. Il n'a gardé nuls traits de ressemblance avec ce bon, mais indulgent Père Aubry dont la casuistique était si souple. Feu ce bon Père, comme dit ici très justement Chactas, « tirait du fond de son cœur je ne sais quelle paix qui, en les calmant, ne semblait cependant point étrangère aux tempêtes : c'était la lune dans cette nuit orageuse. »

Le missionnaire de *René* est tout autre. Il est, lui — salubre paradoxe — la foudre sous un clair de lune romantique.

Il ignore les vains attendrissements. Il ne prend pas la mélancolie pour le sceau d'une noble nature. Aussi n'a-t-il garde d'épouser les mièvres attendrissements du sachem que *tout trouble et entraîne* et que l'aventure de René a bouleversé. C'est pourquoi il commence sa remontrance par une impitoyable mise au point, tout aussi opportune et tout aussi humiliante pour le frémissant Chactas que pour René l'infatué.

Il est des malades qu'à l'occasion il faut savoir ne pas plaindre. Faute de quoi, ils prennent de leur mal une trop haute idée et le couvent jalousement. Le mal de René est l'orgueil ; mais c'est aussi une psychose. Il croit trop que ses tourments, comme disait Pascal, sont misères de grand seigneur.

Le Père Souël a lancé en son âme gâtée l'infaillible coup de sonde de l'homme qui a entendu maints coupables confesser leurs fautes devant « ces tribunaux de miséricorde qui justifient ceux qui s'accusent ». Encore un coup, il est le prêtre, le prêtre-type, le prêtre saint et sain, qui se refuse à admettre qu'il y ait autre chose qu'un péché dans le *taedium vitae des* voluptueux fourbus et des alanguis saturés de rêves. Il sait bien que le chrétien vé-

ritable ne pense pas dans l'indécision et qu'il ordonne tout dans sa vie, même et tout particulièrement ses méditations. Le plus court chemin d'une âme à Dieu est la ligne droite.

« Je vois, dit-il tout de go à René, un jeune homme entêté de chimères, à qui tout déplaît, et qui s'est soustrait aux charges de la société pour se livrer à d'inutiles rêveries. »

Il ne se laisse jamais prendre aux pièges que lui voudraient tendre des sensibilités exaspérées. Avec René il est loisible à plus d'un lecteur d'estimer qu'il est terriblement dur. Car chez cet écervelé mélancolique, la déraison n'est pas, en somme, quoiqu'on soit tenté de croire, chronique ni constante. N'est-il même pas touchant quand, non sans rouerie, mais tout de même avec une sorte de réel chagrin, il fait cet aveu qui n'est point sot et qu'eussent sans doute contresigné de leur personnelle expérience maints spirituels ?

Est-ce ma faute si je trouve partout des bornes, si ce qui est fini n'a pour moi aucune valeur ?

Mais le Père ne veut rien entendre. Et, au demeurant, il n'a pas si grand tort, persuadé qu'il est qu'il n'y a pas lieu de faire ici la part du feu, puisque ce feu est impur. Il condamne d'emblée les dédains de René :

On n'est point, monsieur, lui dit-il, un homme supérieur parce qu'on aperçoit le monde sous un jour odieux.

Question d'optique, après tout. Celle de René est fausse, tout comme celle de ce bon Dumas père qui, d'abord tenté de se tenir personnellement en médiocre estime quand il s'observait à part soi, déclarait se réhabiliter à ses propres yeux, *aussitôt qu'il se comparait*. Se préférer à autrui, en le toisant, c'est faire œuvre de pharisien, et donc d'homme corrompu et de sot, c'est commettre un noir péché, commun, du reste, à tous les personnages romantiques. En toute sincérité, de grands saints comme François d'Assise et Thérèse d'Avila se sous-estimaient impitoyablement. C'était sagesse et c'était surtout prudence. Dans la balance

de sa justice, Dieu rétablissait l'équilibre et redressait, à l'insu des intéressés, une sainte erreur de jugement, qui se trouvait être, au demeurant, un grand acte de charité.

On ne hait les hommes et la vie, ajoute le Père Souël, que faute de voir assez loin.

Oui-bien, *faute de voir assez loin*, et assez à fond, au surplus. Car, en tout ceci, dans ce mystère de la responsabilité et des mérites d'un chacun, — et c'est bien cela que le bon Père veut dire — il y a le facteur grâce d'En-haut. Qui plus a reçu doit aussi davantage, d'abord d'amoureuse gratitude pour le suprême bienfaiteur, puis d'actes vertueux proportionnés aux faveurs reçues. René a été comblé de dons ; mais il les a exploités, non pas au mieux, mais au pire. Il a gâché son destin par mollesse, par orgueil, et par délectation morose.

Voilà tout ce qu'il y a, et bien autre chose encore, dans les dures paroles du prêtre qui le juge avec une si parfaite et si redoutable clairvoyance. Le Père Souël a l'infaillible sens des choses de la vie intérieure. Il est sur ce point l'homme de Dieu peut-être le plus réussi, le plus achevé, dont jamais poète ou romancier ait tracé le portrait. Voilà pourquoi, sans que Chateaubriand dans *René* nous dépeigne son extérieur, son attitude et ses gestes, nous voyons, nous autres, ou croyons voir sa menaçante stature, sa rude main qui assène la vraie doctrine et ses yeux de feu dardés sur le péché.

Etendez un peu plus votre regard, dit-il encore à René, et vous serez bientôt convaincu que tous ces maux dont vous vous plaignez sont de purs néants.

Malsaine névrose, suggestion puérile, voilà ce que le Père conçoit nettement dans cette conscience où Dieu n'est pas. Sur ce terrain-là, vrai confesseur, il y voit tout autant que le plus fin neurologue. Et il a en mains bien plus de moyens de guérir.

Ce n'est pas tout. A la base du souvenir de René et de ses langueurs le saint missionnaire voit une impudeur que nulle poésie ne parvient à voiler.

Mais quelle honte de ne pouvoir songer au seul malheur de votre vie, poursuit-il du même ton de colère, sans être forcé d'en rougir. Toute la pureté, toute la vertu, toute la religion, toutes les couronnes d'une sainte...

C'est à savoir Amélie amendée par son repentir et par sa mort.

rendent à peine tolérable la seule idée de vos chagrins.

Maintenant le Père, de plus en plus éclairé, va plus loin. Il entre, si je peux dire, par effraction, dans cette conscience qui s'est complu dans son trouble. Il voit tout au fond de ce gouffre la cynique fatuité du pécheur que son péché flatte. Une fois la plaie faite, maintenant il va la débrider tout au large :

Votre sœur a expié sa faute ; mais s'il faut dire ici ma pensée...

Et le Père ici sans doute s'arrête une seconde, en quelque manière terrifié ; car il se souvient, sur la foi de saint Paul, qu'il y a des choses qu'entre frères on ne doit pas nommer :

je crains que, par une épouvantable justice, un aveu sorti du sein de sa bouche n'ait troublé votre âme à son tour.

Hélas ! ce sont justement ces souvenirs déments que René a emportés au loin, qu'il revit mentalement et qu'aujourd'hui même il a savourés, il a caressés en les renouvelant, en leur redonnant vie, par son récit.

C'est pourquoi le Père maintenant va s'ériger en juge. Il va harceler René de questions accablantes, qui déjà laissent entrevoir l'arrêt final.

Que faites-vous seul au fond des forêts où vous consumez vos jours, négligeant tous vos devoirs ? Des saints, me direz-vous, se sont ensevelis dans les déserts. Ils y étaient avec leurs larmes, et employaient à éteindre leurs passions le temps que vous perdez peut-être à allumer les vôtres. Jeune présomptueux, qui avez cru que l'homme se peut suffire à lui-même, la solitude est mauvaise à celui qui n'y vit pas avec Dieu ; elle redouble les puissances de l'âme en même temps qu'elle leur ôte tout sujet pour s'exercer.

Telle est la bonne, la vraie doctrine. Comme plus tard Ravi-

gnan, le Père Souël n'ignore pas que *la solitude est la patrie des forts*. Mais il sait aussi, il sait surtout à quel prix, et moyennant quels sacrifices et quelle épuration préalables. Pour lui, elle n'est pas un éden où l'on puisse impunément se répandre, s'éparpiller, puis se dissoudre, mais bien plutôt le sanctuaire où l'on peut le mieux se rassembler, se recueillir, au sens premier et plein du terme, après avoir appris à se bien connaître.

Le sage Mabillon avait déjà dit tout cela sur un ton plus calme, mais avec une pareille insistance, à un sien ami, qui autour de ce vieil et vénérable lieu commun *O beata solitudo*, avait brodé d'éloquentes, mais inconsistantes variations.

« J'ai lu, écrivait-il audit ami, votre écrit de la solitude, et je l'ai trouvé bien fait : mais je souhaiterais que l'on y donnât les moyens de s'entretenir avec soi-même, ce qui n'est pas une petite affaire, quelque inclination que l'on ait pour cela. Car enfin pour se plaire chez soi, c'est-à-dire dans la solitude, il faut se bien connaître soi-même. »

Un des contemporains du docte bénédictin avait dit de même :

> Apprendre à se connaître est le premier des soins
> Qu'impose à tout mortel la majesté suprême.

Mais Mabillon allait plus loin et voyait mieux l'extrême fond de la question :

« Il faut se bien connaître soi-même, avoir bien réglé son intérieur et y voir régner le bon ordre... En un mot, il y faut trouver Dieu... »

Etonnante rencontre, le Père Souël ne dit pas autre chose. Seulement il le dit d'une voix plus rude : *La solitude est mauvaise à celui qui n'y vit pas avec Dieu*. Vieille vérité, qu'autrefois Guillaume de Saint-Thierry, du reste cité par Mabillon au même lieu, traduisait en ces termes magnifiquement lapidaires : *Valetudinarium tuum est cella tua*. Ta cellule, menu désert où l'âme se blottit pour ne point s'évaguer, est l'infirmerie de ton âme.

René ignorait ou avait oublié cette vérité élémentaire et fondamentale, oubliée ou ignorée de même par trois ou quatre générations romantiques, que la vie humaine n'est pas une sorte d'égoïste sauve-qui-peut, une fuite éperdue hors du commun bercail, mais le dur et long voyage de toute une troupe compacte,

dans les rangs de laquelle d'aucuns ont faim, d'autres ont soif, d'autres sont las et crient à l'aide.

L'homme de Dieu rappelle à René ces principes. De la même voix impérieuse, il lui prêche la charité, l'oubli de soi, et, pour susciter en lui un salutaire état d'épouvante, il termine son avertissement par la plus tragique des menaces :

Quiconque a reçu des forces doit les consacrer au service de ses semblables : s'il les laisse inutiles, il en est puni par une secrète misère, et tôt ou tard le Ciel lui envoie un châtiment effroyable.

Cet homme a donc confessé, aurait dit, à ce qu'on prétend, Dupanloup à propos du Flaubert de *Madame Bovary*. Flaubert cependant n'avait pas confessé. Mais certes oui, en revanche, le Père Souël. Et il y paraît à chaque ligne de l'extrême dénouement de *René*.

Oui, le Père Souël est bien l'homme nanti, par la grâce de Dieu, d'une pénétration singulière, mais aussi et surtout d'un souverain pouvoir. Il est ici-bas un de ces hommes à qui est échu le redoutable privilège de prononcer une sentence au nom de Dieu.

*
* *

Cependant l'implacable réprimande semble avoir porté. Chactas apparemment en a fait son profit. Car, après que le Père a fini de parler, le vieux Sachem, sur le sein de qui René, accablé, depuis un moment, s'était réfugié, a eu un sourire. A cette seconde, sans doute, il lui a paru que l'aventure de son pseudo-fils, tout comme naguère la sienne propre — l'équivoque idylle avec Atala — ne requérait plus nulle commisération. En tout cas, il a enregistré la leçon et marqué le coup.

Mon fils,

a-t-il dit,

il nous parle sévèrement, il corrige et le vieillard et le jeune homme, et il a raison... Il n'y a de bonheur que dans les voies communes.

Quant à René...

on dit que, pressé par les deux vieillards, il retourna chez son épouse.

Il avait vraisemblablement fait réflexion — du moins on le souhaiterait — que sa maladie était une maladie d'oisif, ou, comme devait dire plus tard André Beaunier, « une maladie de riche, une maladie d'homme qui a tout le loisir possible pour affiner ses douleurs ».

C'est bien à lui que se fussent exactement appliqués ces mots de Musset, également cités par le regretté critique : « Mon jeune ami, les mouvements d'un cœur comme le tien sont un peu sots. Si tu te plais à la mélancolie, garde-la, et soigneusement : les occasions de plaisir ne sont point ici-bas ni fréquentes, ni faciles. Mais, si ta mélancolie te pèse et si tu veux t'en délivrer, prends un métier, assume des besognes ; il n'y a rien de mieux pour dissiper un vague ennui comme le tien. Tu es un paresseux, et qui accorde trop de liberté à une imagination désœuvrée, voilà tout. »

C'est à très peu près ce qu'a dit à René le bon Père Souël, mais de façon plus brutalement apostolique.

José VINCENT.

L'ENQUÊTE DE " LA REVUE APOLOGÉTIQUE "

sur les aspects actuels du Christianisme Éternel[1]

QUESTION. — *Parmi les aspects si variés de la doctrine chrétienne, quels sont ceux qui vous paraissent plus spécialement devoir être mis en relief, en accord avec les préoccupations de l'heure présente, les aspirations des âmes contemporaines, et plus spécialement les courants d'idées familiers aux jeunes générations, — dans la prédication, dans l'enseignement religieux, dans les cercles d'études, dans les directions individuelles ?* (E. Dumoutet, dans *Revue Apologétique*, décembre 1933, p. 663).

RÉPONSE. — Depuis l'apparition du christianisme sur la terre, l'inquiétude religieuse à laquelle il doit répondre s'est réfugiée progressivement en des profondeurs de plus en plus insaisissables : cette évolution évoque l'image de ces vieilles fondations qui minées sous la terre par les eaux, semblent se dérober finalement à toute construction que l'on essaierait d'asseoir sur leurs ruines branlantes. — Saint Paul, notre premier missionnaire, s'adressait ordinairement à des milieux tout pénétrés d'influences juives. Il avait le droit de supposer admis, non seulement l'existence de Dieu et de sa Providence, mais toutes les institutions et toutes les promesses de l'Ancien Testament, le monothéisme évidemment et le décalogue, et même la thèse du salut par les Juifs. En comparaison avec nous, il jouait sur le velours !

Grâce à lui d'ailleurs, la clientèle du catéchuménat ne tarda pas à s'étendre jusqu'aux milieux strictement païens, de ce grand paganisme, distingué et noble, de l'époque impériale, avec son goût pour le mystère et les mystères, sa recherche inlassable de

1. Cf. *R. A.* décembre 1933, février, mars, avril, mai et juillet 1934.

Dieu, de l'Esprit, et de la vie morale : quelle magnifique plate-forme pour y asseoir le christianisme, à la manière des Pères Apologistes du troisième siècle !

Alors s'établit pour de longs siècles cette chrétienté, qui, si elle n'a jamais été parfaite dans l'histoire ni dans les mœurs, a pourtant existé intellectuellement, dans cette synthèse de la raison et de la foi dont le thomisme médiéval est la plus belle réussite.

Quand ce saint empire de l'intelligence commença de craquer, vers le seizième siècle, pour engendrer en Italie la Renaissance et l'Humanisme littéraire, en Allemagne le Luthéranisme — en France, chez nous, au dix-septième siècle, le Cartésianisme, — que de principes communs continuaient d'être admis par la mentalité publique d'alors, sur lesquels les prédicateurs pouvaient continuer de s'appuyer : l'existence de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, l'ordre moral rationnel.

Et même avec les déistes de l'Encyclopédie et du dix-huitième siècle, un prêtre pouvait continuer de s'entendre pour un point de départ commun de discussion. — Que dis-je ? au dix-neuvième siècle, les fondateurs de l'école laïque étaient pour la plupart des spiritualistes, préoccupés de la vie morale traditionnelle et partisans d'une religion naturelle obligatoire.

Mais aujourd'hui, que nous reste-t-il ? Et avec quoi et sur quel départ allons-nous donner l'instruction chrétienne aux adultes ?

On peut répondre courageusement : *il reste tout*, car à défaut de Dieu, auquel on n'adhère plus ou pas encore, il reste l'homme, c'est-à-dire un tas de problèmes graves et non résolus, qui maintiennent une inquiétude salutaire.

Demeure évidemment le problème de la souffrance, envisagé sur le plan contemporain, celui de la paix internationale si chèrement achetée et déjà compromise, celui de la guerre chimique éventuelle et du chômage présent, de l'échec du rêve socialiste en Allemagne et en Italie, de l'échec d'une société purement laïque, faillite provoquée par les appétits égoïstes des premiers arrivés. Il y a donc des souffrances qu'on n'évite pas, qu'on évitera d'autant moins que nos âmes se sont faites plus sensibles, plus cultivées, plus exigeantes... Mais si par hasard, la souffrance avait une valeur ? Et nous voilà aux portes du christianisme et du mystère de la Rédemption.

Il y a le problème de la vie morale, non pas abstrait, philoso-

phique, mais celui de la vie concrète, quotidienne, imminente : morale conjugale, morale sexuelle ; dans un autre rayon, morale du contrat, de l'héritage, de la propriété : autant de questions qu'on n'évite pas, qui sont pour tout homme et pour la société, des problèmes de vie et de mort. Que vaut l'amour ? Quels sont les droits de la faim et de la soif ? Si le christianisme a des réponses sur ces points, ne pensez-vous pas qu'on doive prêter l'oreille à sa voix ?

Il y a partout aujourd'hui, au delà de nos rêves et de nos colères, le problème de la communauté humaine. En un monde sursaturé d'idées sociales et communistes, ou inversement encombré de violences et de barrières nationalistes, la parole du Christ : *Vous êtes tous frères*, a pris une valeur et une douceur que les siècles précédents n'avaient pas connues. Les mêmes mots, à certaines heures, ont une force d'accrochage qu'on ne leur soupçonnait pas encore. Cette fraternité humaine, que les institutions politiques n'arrivent pas à établir sur le plan matériel et temporel, existe déjà dans l'ordre invisible, elle existait en tout cas dans la pensée de Jésus : c'est à nous de la retrouver dans le corps mystique du Christ, et d'en tirer toutes les conséquences. Ainsi le socialisme et le communisme ont réveillé certains espoirs que le libéralisme et le capitalisme, aux générations antérieures, avaient endormis.

Et il y a partout enfin, sous des formes souvent imprécises, l'éternel problème religieux, qui reste grand ouvert. A qui ferait-on croire que l'apparition du livre de M. Bergson, il y a trois ans, sur les *Deux Sources*, n'a pas tout à coup rejeté sur le tapis une masse de questions intérieures à chacun de nous, que l'on avait pu croire mortes, et qui sont aujourd'hui, sous une forme nouvelle, au premier plan de l'actualité ?

Et le problème de Dieu enfin, n'est-il pas grand ouvert, posé par cette volonté de perfection absolue, de lutte finale pour une fin totale, qui s'affirme avec une violence jusqu'ici inconnue dans la plupart des pays d'Europe, en particulier dans les milieux communistes ? Ces derniers veulent être des *sans Dieu*. C'est plus tôt dit que fait. En tout cas, l'intransigeance de leurs négations ressemble beaucoup au dogmatisme qu'ils dénoncent. Ce Dieu qu'ils rejettent, ne serait-ce pas tout simplement le Croquemitaine qu'une Eglise ignorante et identifiée à l'Etat préten-

dait imposer à leur soumission ? Et cet absolutisme qui les hante, ne serait-ce pas déjà l'auréole de la figure infinie du vrai Dieu que nous devrions leur présenter ? Ces âmes avides et farouches sont évidemment inquiètes, inquiètes de quoi, ou plutôt de qui ? C'est à nous de vérifier notre théodicée, souvent trop sommaire, sur les attributs divins, de nuancer ceux-ci à la lumière des révélations évangéliques, de prêcher un christianisme pur de tout anthropomorphisme, de toute « idolâtrie », idolâtrie de nos petites idées, de nos habitudes, de nos conformismes, et de parler enfin du Dieu inconnu que le Christ son Fils nous a fait connaître.

Eugène Masure.

LA MESSE ET L'OFFICE AU XIIIE SIÈCLE

D'après DURAND DE MENDE

Il n'existe aucune description complète et suivie de la Messe et de l'Office divin au XIIIe siècle, et même, du XIIIe au XVIe siècle, comme celle que nous avons tirée de Durand de Mende ; aussi espérons-nous qu'elle sera la bienvenue des amis de la Liturgie catholique.

Nous l'avons tirée de préférence de Durand de Mende. Son *Rationale divinorum officiorum*, 1284, est « comme le dernier mot du moyen âge sur le culte divin » (Dom Guéranger). Victor le Clerc, que l'on peut consulter avant tout, et même uniquement sur Durand (Histoire littéraire de la France, tome XX), en énumère 94 éditions ; il fut traduit dans toutes les langues, sauf en français, jusqu'en 1854, où Ch. Barthélemy en donna la première et bien imparfaite traduction. Malgré ces éditions et cette traduction, qui le connaît aujourd'hui ? Cependant, aucun liturgiste ne donne une idée aussi complète de la messe et de l'office à la fin du XIIIe siècle. Le *De Sacro altaris mysterio*, du Cardinal Lothaire, depuis Innocent III, que Durand a largement utilisé, ne parle pas de l'office, et est trop strictement romain.

Cette description, disons-le nettement, nous avons dû la tirer d'un véritable fouillis, d'un mâquis d'explications symboliques. Presque toutes, si pieuses qu'elles soient, et elles le sont, ont le tort de ne reposer sur rien. « Il faut de l'idéal », a écrit Pascal. Certes ! mais « il faut que l'idéal soit tiré du réel. » Le réel est assez riche, Dieu merci ! pour qu'on doive négliger tout ce qui n'est pas lui, et, n'étant pas lui, est faux.

« C'est en 1284 que parut le Rational. « Ce livre, dit Durand, « est ainsi appelé parce que, de même que dans le *Rational du* « *Jugement*, que le pontife de la loi portait sur sa poitrine, il « était écrit : *Manifestation et vérité* ; ainsi dans cet ouvrage, la « raison des divines cérémonies dans les divers offices et leurs va- « riétés sont décrits et manifestés clairement... Ce Rational était « tissu de quatre couleurs et de fils d'or ; dans ce livre, les rai- « sons de la variété dans les usages de l'Eglise et dans les offices « sont ornées, comme de différentes couleurs, par les quatre sens « qu'on y peut trouver : l'historique, l'allégorique, le tropologi- « que et l'anagogique, et, enfin, par la foi qui est au niveau de « ces quatre couleurs.... toutes les choses qui appartiennent aux « figures divines et de mystères, et chacun en particulier déborde « d'une douceur céleste, lorsque, toutefois, elle rencontre un « homme qui les examine avec attention, et qui sait tirer le miel « de la pierre et l'huile du plus dur rocher... »

« ... Cet ouvrage se divise en huit parties, desquelles la pre- « mière traitera de l'Eglise et des lieux qui en dépendent, de ses « ornements, de sa consécration et des sacrements ; la seconde, « des ministres de l'église et de leurs offices ; la troisième des « vêtements sacerdotaux et autres ; la quatrième, de la messe et « de toutes les cérémonies de la messe ; la cinquième des autres « offices divins en général ; la sixième, de tous les dimanches, « fériés et fêtes consacrées au Seigneur ; la septième, des fêtes « des saints et des offices de la Dédicace de l'église et des Morts ; « la huitième du Comput et du Calendrier... »

La quatrième partie est, à peu près, le quart de l'ouvrage, tant elle est, plus que les autres, pleine de ces explications allégoriques, anagogiques, tropologiques, miel et huile, rarement fondées en raison, toujours, du moins, très pieuses. Mais l'explication historique, et surtout les descriptions qu'il fait de la messe solennelle (Durand connaît, mais ne décrit point, la messe privée, particulière) toujours exacte, sinon toujours suivie et claire, si elle n'est pas nécessaire, est très utile pour comprendre la messe d'aujourd'hui.

Avant toutefois, d'aborder ce quatrième livre, recueillons, dans les trois premiers quelques détails qui l'éclairent.

Dans le premier chapitre : de l'église et de ses parties, nous noterons : le *cancellus*, ici le chœur, dont la voûte doit être plus

basse que celle du corps (la nef) de l'église ; les *Cancelli*, balustrades qui séparent le chœur de l'autel ; le *cancellum* ou *peribulum*, dont il reparlera à l'occasion des peintures de l'église : le *stallus*, ailleurs *sedes vel bancœ*, les banquettes où s'assoient les clercs ; les *reclinatoria*, qui ne sont pas, comme le croit Barthélemy, les *miséricordes* des stalles, mais ces espèces de prie-Dieu mobiles que l'*Ordo romanus* I appelle *orationem ; ponat... orationem ante altare, ut pontifex oret super ipsam*, c'est-à-dire le *faldistorium;* le sacrarium, où l'on dépose les objets servant au culte et où l'on revêt les ornements ; la piscine, *prope altare piscina seu lavacrum ;* la croix du tref, *crux triumphalis... in plerisque locis in medio ecclesiœ..*, qui existe encore en bien des églises, et qui est nécessaire dans celles où se fait encore la procession aux fonts baptismaux, aux Vêpres de Pâques.

Rien à noter dans le second chapitre : de l'autel ; sinon qu'il s'exprime différemment des autres liturgistes pour qui le côté droit de l'autel est celui de l'Evangile, et non pas de l'Epître.

Dans le troisième : *de picturis et cortinis et ornamentis ecclesiae*, on a un vrai petit traité d'iconographie, des « histoires » que l'on peut, murs ou vitraux, représenter dans les églises. Notons que, sur ce qui deviendra le rétable, *in posteriori altaris tabula*, on peint, on sculpte parfois les *sancti patres*, patriarches et apôtres ; et, ainsi, *legunt qui litteras nesciunt*. Il décrit les ornements de l'église et du chœur. L'église doit s'orner de courtines et de tapisseries, *auleis*, d'étoffes de soie et de pourpre et autres semblables (c'était le bon goût, et c'est encore, Dieu merci, l'usage de Rome). Le chœur s'orne de *dorsalia*, tentures pendues aux murs derrière les clercs, de tapis, *tapeta*, qu'on étend plus particulièrement devant le trône de l'évêque, de *bancalia*, housses dont on garnit les *sedes* ou *bancoe*. L'autel doit s'orner de *capsœ* qui sont deux sortes : la *capsœ* de bois, d'ivoire, d'argent, d'or ou de cristal, où l'on conserve les hosties consacrées ou non : les *capsœ*, qui contiennent les restes des saints. A l'imitation de l'arche, dit-il ailleurs, on place sur l'autel, dans certaines églises, une *arca seu tabernaculum*, dans lequel on place le corps de Notre Seigneur et les reliques. Il y a, en outre, les *phylacteria*, petits vases d'or, d'argent ou d'ivoire où l'on conserve des reliques ; les *paleœ*, qu'il ne décrit pas, mais qui sont sans doute les devants d'autel. *Antipendia*, paliotto ; les *candelabra*, deux

seulement (nous sommes bien loin des excès de mauvais goût d'aujourd'hui !) et, sur les coins de l'autel : les *scutra*, réchauds cylindriques d'airain, contenant les charbons allumés pour réchauffer le prêtre et garnir l'encensoir ; entre les deux *Candelabra*, la croix que le *bajulus crucis* viendra prendre pour les processions. Le sommet du devant de l'autel *frons*, s'orne d'une frange d'or. *Aurifrisio*, (l'origine de nos *pentes* d'autel ?) Sur l'autel, on place les *codices*, richement ornés. Au-dessus de lui, *super... criguntur*, flottaient les *vexilla*, sans lesquelles, à Rome, ne pouvait sortir une procession. Toute cette ornementation doit être voilée pendant le Carême ou seulement depuis le Dimanche de la Passion, par des *cortinoe ;* on couvre les croix et on ne garde que deux *cortinoe* : l'une autour du chœur, l'autre suspendue entre l'autel et le chœur. Il y a donc, dit-il, trois sortes de voiles, *genus veli*, dans les églises ; celui *quod sacra operit*, qui cache l'autel ; celui qui sépare le clergé du sanctuaire ; et celui qui sépare le peuple du clergé. Dans les principales fêtes, on expose les trésors de l'église, soit en les suspendant aux tringles sur qui s'étendent les voiles, *perguloe*, soit (comme les tiares à Saint-Pierre de Rome) en les plaçant sur l'autel.

Le quatrième chapitre, *de campanis*, est sinon clair, du moins curieux. Durand distingue les grosses cloches, *Campanoe*, des petites *nolæ*, et énumère six sortes de *tintinnabula :* la squilla (scille, plante ?) qui sert au réfectoire ; le *cymbalum*, qui sert dans le cloître ; la *nota*, qui s'emploie au chœur ; la *notula seu dupla campana, in horlogio :* la *campana, in campanili ;* le *signum, in turri*. Il est plein de détails curieux sur la manière de les suspendre, et de les sonner, qui est triple : *Compulsari*, à volée ? *depulsari*, en tintant ? en tirant la corde : *simpulsari* (?) comme de la Septuagésime à Pâques ; sur le nombre et la nature des sonneries aux différentes heures d'office ou au *Te Deum*. Pour les défunts, on sonne trois fois, si c'est un homme, deux fois pour une femme, autant de fois qu'il a reçu d'ordres, si c'est un clerc et la dernière fois à grande volée avec toutes les cloches, comme quand on conduit le corps de la maison à l'église et de l'église au cimetière.

Nous laisserons de côté le quatrième chapitre : *de Cymeterio et aliis locis sacris et religiosis ;* le cinquième : *de ecclesioe dedicatione ;* le septième *de altaris consecratione ;* le chapitre huitiè-

me : *de consecrationibus et unctionibus ;* dans le neuvième, *de sacramentis,* nous relèverons sa division des sacrements en : sacrement de nécessité, le seul Baptême ; de dignité et de nécessité, la Confirmation, *confirmatio dignitatis ;* d'ordre et de nécessité, Pénitence, Eucharistie, Extrême-Onction ; de dignité et de volonté, l'ordre, *ordo dignitatis ;* enfin, de volonté seulement, le mariage, à propos duquel il mentionne le voile de l'épousée, l'anneau que l'époux lui donne, la bandelette d'étoffe blanche et pourpre, dont, après la bénédiction nuptiale, on attache l'un à l'autre les deux époux.

Laissant de côté le second livre, des ministres et des dignités de l'église et de leurs offices ; nous recueillerons quelques détails intéressants dans le troisième : des vêtements ou des ornements de l'Eglise, des prêtres, des évêques et des autres ministres. Il y a, d'abord, dit-il, six vêtements communs au prêtre et à l'évêque : 1° l'amict, qui se met sous tous les vêtements sacrés et se serre aux reins avec deux cordons, *vasculi* ou *cordulae*. Toutefois, doit-on louer l'habitude de ceux qui, dans certains endroits se revêtent d'abord d'une *camisia* blanche de lin ou d'un surplis ; (c'est toujours la rubrique du Missel) ; 2° la chemise ou aube, *camisia sive alba,* qui a un capuce et une *ligula* pour la lier autour du cou ; en divers lieux, elle est ornée d'un *aurifrisium* et de *grammata* (ou broderies qui ressemblent à de l'écriture (surtout arabe) au bas et sur le devant, comme celles de la tunicelle, ses manches doivent avoir, à l'extrémité, des orfrois ; 3° le *cingulum* ; 4° l'*orarium sive stola*, l'étole qu'il croise sur la poitrine ; 5° le manipule qu'il prend ensuite et passe au bras gauche et qui s'appelle aussi *sudarium* ou *fanum :* on ne le donne au Pape que quand il a revêtu la chasuble ; 6° la chasuble, sur le tour de cou de laquelle il rabat l'amict *super os planetæ resolvitur ;* d'où les riches broderies de l'amict au moyen âge. Outre ces vêtements, Durand parle du surplis qu'en certains lieux, on confectionne avec les chrémeaux qui servirent au baptême, et du *pluviale* ou *capa*, qu'on ne revêt que dans les fêtes, et qui est muni d'une agrafe et bordé de franges. Quant aux évêques, ils prennent d'abord les chausses et les sandales, *Caligoe* et *Sandalia :* les diacres ne doivent se servir ni de *compape* ni de *sandalia*, souliers lacés sur le devant, ni des *manipulis* ou *calceamentis episcopalibus*, sans la permission de Rome (ce chapitre est rempli de ren-

seignements curieux sur les chaussures du temps.) Après l'aube et le cordon, l'évèque prend l'*orale* (le fanon d'aujourd'hui) et une croix suspendue à une chaîne à petits anneaux qu'il met autour du cou pour qu'elle pende sur sa poitrine ; c'est l'origine de la croix pectorale. Après l'étole, l'évèque revêt la tunique dite *subtile ;* certains en mettent même deux : une blanche, et une, couleur d'hyacinthe. Sur cette tunique, il passe la dalmatique, qui doit avoir deux *lineae*, bandes d'écarlate devant et derrière, depuis le haut jusqu'en bas ; à son côté gauche, elle a, d'ordinaire, des franges ; il y a aussi des dalmatiques qui ont quinze glands (?) *fimbriae*, devant et derrière, et quelques-unes en ont même vingt-huit. Sur la dalmatique est une broderie continue, *varietas sine scissura* (comme la célèbre dalmatique, dite de Charlemagne, à Saint-Pierre de Rome. Durand n'en connaît que de deux couleurs, rouges et blanches, celles-ci plus spécialement ornées de broderies, *opere pollimitico variata*. L'évèque porte des gants sans couture, et une mitre dont les deux fanons sont terminés par des franges rouges, *fimbriae seu ligulæ*, et dont le tour de tète est formé par un cercle d'or ; Durand ne connaît que la mitre simple et la mitre à orfrois). Quant au Pape, il se sert du *regium* ou couronne impériale, la tiare d'alors. L'évèque passe à son doigt un anneau d'or avec une pierre précieuse, et prend en main la crosse, *baculus pastoralis*. Parfois, elle est faite d'ivoire, *osse*, et de bois, réunis par des anneaux de cristal ou d'or ; l'*os superius*, d'ivoire, en est recourbé, *recurvatur*, et la partie la plus basse, qui est en bois, est munie d'une pointe de fer. Quelquefois l'extrémité supérieure, *caput*, est cambrée, *recurvatur*, et on y grave un homme, pour garder l'évèque dans sa modestie. Durand mentionne encore le *Sudarium*, morceau de toile qu'on met d'ordinaire au côté droit de l'autel (le futur manuterge) et le *pallium*. Comme Innocent III, il ne connaît que quatre couleurs : blanc, rouge, vert et noir. Le noir sert le Vendredi Saint, les jours d'affliction et d'abstinence, depuis l'Avent jusqu'à la Vigile de Noël, de la Septuagésime jusqu'au Samedi Saint, aux Rogations, aux messes pour les défunts, et au dimanche de *Lœtare* ; (pour la fête des Innocents, l'usage hésitait entre le noir et le rouge ;) toutefois, l'église de Rome se servait du violet, quand elle tombait le dimanche, et du rouge dans l'octave. On usait du vert, *in diebus ferialibus et communibus*, particuliè-

rement dans l'octave de l'Epiphanie, pendant la Pentecôte et aux dimanches de l'Avent. Ces détails et d'autres montrent combien variable encore était, sur ce point, l'usage. A ces quatre couleurs, il en joint d'autres ; *ad rubeum coccineus*, le vermillon ; au noir, le violet appelé aussi *coccus ;* au blanc, le *byssinus*, blanc-crême (?) au vert, le *croceus*, mauve. Quelques-uns cependant se servent du rouge, *rosas*, pour les martyrs, du *crocus*, pour les confesseurs ; du *lilium*, pour les vierges ; mais il n'y a pas d'inconvenance à se servir de la couleur violette dans les jours où l'on se sert de la noire. Le Samedi Saint, le diacre et le sous-diacre portent dalmatiques et tuniques blanches pour la bénédiction du cierge pascal ; après, le diacre prend une dalmatique violette et le sous-diacre garde sa tunique blanche.

Ces détails, que nous recueillons, entre bien d'autres sont tous de nature à éclaircir nos usages actuels. Il est temps d'aborder la Messe elle-même.

Le quatrième livre, la Messe, commence par un premier chapitre : de la messe et de tout ce qui a lieu pendant la messe. Ce sont des généralités sur l'heure, le nombre de messes et quelles messes on peut dire, le jeûne, l'assistance, le lieu, le nom de la messe. Nous n'en retiendrons que quelques détails. On célèbre la messe, dit-il, aux troisième, sixième et neuvième heures ; à la troisième, les dimanches, fêtes et vigile ; à la sixième, pendant le Carême ; à la neuvième, les jours de jeûnes ; elle peut être célébrée tard, *sero*, les samedis des Quatre Temps, « à cause des ordres sacrés que l'on sait « appartenir au dimanche suivant ; » on ne la commence qu'à Vêpres, ce qui prolonge le jeûne jusqu'à la nuit. De ce qu'elle est parfois chantée *summo mane*, c'est coutume et non ordre ; et si le pape Léon IX montait à l'autel au point du jour c'est qu'il célébrait une messe particulière, et en vertu de son pouvoir apostolique. Si, dans le Carême, deux offices se rencontrent, ce qu'on appelle *dies duplices*, on dit la messe de la fête à la troisième heure, sans génuflexions, et celle du jour à la neuvième, avec génuflexions.

Tout prêtre peut célébrer deux messes, si la deuxième est *sèche, sicca ;* pour cette seconde, il prend l'étole et dit l'épître, l'évangile, le Pater, à moins que, par dévotion, il ne revête tous les ornements, et dise tout, sauf le Canon. Cette messe sèche

est encore dite toutes les nuits dans leurs cellules par les Chartreux qui récitent la messe *de Beata*, et la pratique, il y a cent ans, en était encore commune dans certains endroits, aux funérailles qui se faisaient le soir. C'est ce qui explique que Léon IX pût dire sept et neuf messes par jour. En certains cas, le prêtre peut dire deux messes véritables, *bisser*, à condition de ne pas prendre l'ablution, *perfusio*.

Saint Boniface, archevêque de Mayence, avait établi sous l'influence d'Alcuin, que, le dimanche, on dirait la messe de la Trinité ; le lundi, de la Sagesse ; le mardi, du Saint-Esprit ; le mercredi, de la Charité ; le jeudi, des Anges ; le Vendredi, de la Croix ; le samedi, de la Vierge. Cette pratique cessa, dit-il, quand fut établi l'office des dimanches ; et, depuis, si, le dimanche, la messe est de la Trinité, celle du lundi est des Anges ou des morts ; celle du mardi, pour les péchés ; celle du mercredi, pour la paix ; celle du jeudi, pour la tribulation ; et on répète, ce jour-là, l'office du dimanche ; celle du vendredi, pour la croix ; celle du samedi, pour la Sainte Vierge.

Le prêtre ne doit pas célébrer sans servant, *ministro* ; mais, dit Durand, cette messe est la *legitima missa*, régulière, complète, où assistent les prêtres, où il y a chant, offrande et communion.

« L'office de la messe est surtout divisé en deux parties : la messe des catéchumènes et « la messe des fidèles » nous laissons de côté ce qu'il dit du nom et des parties de la messe, et arrivons à sa célébration.

Avant de célébrer (ch. II), l'évêque, et le prêtre, récitent les cinq psaumes qui sont encore la principale partie de la *preparatio ad missam* de notre Missel : il doit être chaussé, même s'il est religieux d'un ordre déchaussé, et il passe des chausses et des sandales. Puis (ch. III), il se peigne la tête et se lave les mains et le visage, et s'essuie avec une serviette *manutergio*.

S'il célèbre le dimanche (ch. IV), il se pare d'abord de l'aube et de l'étole, bénit l'eau, et asperge l'autel, l'église et le peuple.

La première partie de la messe (ch. V) commence à l'Introït appelé aussi officium ; c'est son nom à Tolède, antienne suivie d'un versiculus et du *Gloria Patri*, suivi de la reprise de l'antienne. Il y a des introïts réguliers, où l'antienne et le verset sont des psaumes, et des introïts irréguliers ; le *versiculus* est simple ou double. Les veilles des fêtes, on le chantait deux fois, et les jours de fête

on le *triomphait*, c'est-à-dire, chantait trois fois ; pendant son chant, on ne s'asseyait pas. Certaines églises avaient, à son endroit, des coutumes particulières, entre autres, celle de la faire précéder d'un trope ou verset : *En adest de quo prophetoe cecinerant dicentes*, chantait ou avant *Puer natus est nobis* : et souvent, dans nos livres de chant, l'Introït du premier dimanche de l'Avent est précédé d'un trope en l'honneur de saint Grégoire. Pendant qu'on le chante (ch. VI), le prêtre, *paratus*, sort du vestiaire, *sacra œdes*, et s'avance vers l'autel (encore en bien des églises, malgré la rubrique actuelle, le prêtre ne quitte la sacristie qu'après le *Gloria*. Il est précédé d'un clerc avec l'encensoir, de deux porte-cierges, du sous-diacre, portant le livre des Evangiles, et marche entre le diacre et un prêtre assistant. Arrivé devant l'autel, il ôte sa mitre (l'évêque et aussi le prêtre, qui, encore à cette époque, porte souvent la mitre, comme en témoigne l'énumération, vers 1150, par Jean de Garlande, des ornements du prêtre : *superlicio, alba talari, manipula seu planula, stola, infula et cinctorio candidissimo...*)

Cette entrée était solennelle : Durand ne peut s'empêcher de décrire la Procession ou Introït de la Messe stationale du Pape à Rome, et « les autres processions » qui se faisaient alors et qui se font encore aujourd'hui, par exemple en Normandie, où après la *jettée*, ou aspersion, on fait la *traînée*. Elles se composaient d'un clerc portant l'eau bénite : de sept acolythes avec leurs cierges ; de sept sous-diacres, *cum pleneriis* (la leçon est-elle bonne ? faut-il lire *planetis* ? Du Cange ne connaît pas ce mot), de sept diacres, de douze prieurs, de trois acolythes avec encensoirs et navettes, d'un sous-diacre portant le livre des Evangiles, de l'évêque et de ses deux assistants, suivis du reste du clergé et du peuple. Devant elle, on portait la croix et les bannières, on sonnait les cloches, et si elle devait sortir dans les rues, elles étaient tendues. Cette procession, qui se faisait avant Tierce, avait lieu, outre les dimanches, aux fêtes de la Purification, des Rameaux, de Pâques et de l'Ascension. On faisait une station dans le cloître, où l'on saluait la Vierge dans son oratoire : *Ave* ou *Salve*, et quand on arrivait devant le chœur, on saluait le Crucifix du chœur, le Christ-Roi, en disant, *Ave rex benedicte*.

Quand le prêtre arrivait à l'autel, les acolythes se plaçaient de côté en tenant leurs cierges jusqu'au *Kyrie eleison*, où ils les dé-

posaient en ligne sur le pavé. Le prêtre, après le psaume *Judica me*, récitait les mains jointes, le *Confiteor*, pendant lequel le sous-diacre à sa gauche, tenait le livre des Evangiles devant ses yeux ; le *Confiteor* achevé, le prêtre l'ouvrait et le baisait à gauche ; le livre était alors porté sur l'autel.

A ce moment (ch. VIII), avant de dire : *Deus tu conversus*, il bénissait l'encens et le mettait dans l'encensoir que le diacre lui présentait et s'approchait de l'autel qu'il baisait : il n'est question d'aucune des prières actuelles. *Aufer*, *Oramus te*. L'évêque donnait alors le baiser de paix à ses assistants, et ordonnait de chanter le *Gloria* de l'Introït. Il encensait alors l'autel et était encensé lui-même par le diacre.

L'autel encensé (ch. XI), le prêtre passe au côté droit de l'autel, et là, récite, avec ses assistants, tout ce qui a rapport à cette partie de la Messe : le diacre et le sous-diacre se tiennent légèrement en retrait. Dans certaines églises, quelques diacres se tiennent debout derrière l'évêque, mais le plus grand nombre des assistants demeure à la droite de l'autel, et d'autres à gauche, tous inclinés jusqu'à la fin de l'oraison dominicale. Le prêtre assistant, pendant les instants de repos, pose le missel sur un coussin. Le célébrant, cependant, après le *Kyrie eleison* (ch. XII) commence le *Gloria in excelsis Deo* (ch. XIII) au milieu de l'autel (et non pas au livre, comme le Kyrie.), il chante tourné vers l'Orient et en élevant les mains.

Quand l'hymne angélique est terminée, le prêtre, au milieu de l'autel, se tourne vers le peuple et le salue en disant : *Dominus vobiscum* (ch. XIV), que d'autres disent au coin de l'autel devant le livre, comme aujourd'hui encore les Dominicains ; au milieu aussi de l'autel, il dit *Oremus*, que d'autres disent au coin de l'autel. Il passe au coin de l'autel et chante, les mains étendues, l'oraison ou collecte (ch. XV.) Durand, qui a presque toujours des étymologies étranges, donne ici exactement celle du nom de collecte, et note qu'au Latran, la collecte est inconnue, et qu'on dit, à la place, l'oraison dominicale.

La collecte finie, le sous-diacre, accompagné seulement d'un acolythe, lit l'Epître, (ch. XVI) au milieu du chœur, préfère Durand ; à droite, préfère Pierre d'Auxerre ; mais toujours en un lieu plus bas que l'Evangile ; tous deux se tournent du côté de l'au-

tel. Personne ne doit la lire qu'un sous-diacre ; s'il n'y en avait pas, la lecture en serait faite par le diacre ou le prêtre.

Le livre des épîtres est posé sur un drap, *panno*, ce qui suppose, sur un jubé ou non, un pupitre. Pendant la lecture, le peuple est assis : (sur quoi ?), mais les chevaliers se tiennent debout. Quand on lit les prophéties à l'office, la voix, en finissant, tombe, tandis qu'elle s'élève à la fin de l'épître et de l'Evangile. La lecture finie (ch. XVII), le sous-diacre accompagné de l'acolythe, s'avance vers le prêtre assis sur un siège élevé, à la droite de l'autel, depuis la collecte ; après avoir baisé le coin de l'autel, il lui présente le livre fermé, sur lequel le prêtre pose la main que le sous-diacre baise.

Après l'épître, on chante le graduel ou répons (ch. XIX). Les jours de fête, il se chante sur les degrés de l'autel, et au bas, les jours ordinaires. Il est chanté par des hommes à la voix grave, pour la première partie, qui se tient dans les notes plus basses *plané ;* la seconde partie, aux notes plus élevées, est chantée par un soliste. Le graduel est suivi de l'*Alleluia*, qui est court en paroles et long en neume. Quelquefois on le répète, en intercalant, entre les deux, un verset ; c'est notre usage actuel. Le samedi *in albis*, on double l'alleluia. Quand on doit chanter une séquence, on ne chante pas le neume, la séquence tient lieu du neume, dont le nom dans Amalaire, est *sequentia*, au pluriel ; en quelques églises, il est chanté par les enfants ; dans d'autres, par des hommes mûrs ; et non pas devant l'autel, mais *in pulpitis*, aux ambons. Dans la plupart des églises, le dimanche, l'Alleluia est de la Trinité, avec les versets : *Benedictus*, ou *Qualis Pater*, etc. Durand remarque que le désordre et la variété avec lesquels les *Alleluia* étaient distribués dans les graduels, faisait que, faute de s'y reconnaître, on l'omettait souvent aux dimanches de la Pentecôte à l'Avent. Depuis le dimanche de la Septuagésime jusqu'à la veille de Pâques, l'Alleluia est remplacé par le Trait (ch. XXI). C'est sans doute Durand qui a mis en circulation cette sottise de dire qu'il est ainsi appelé, parce qu'on affecte alors de traîner en chantant ! Après l'Alleluia, on dit la prose, *prosa*, ou la séquence, qui se chante à deux chœurs. Durand dit que ce fut Nicolas I qui ordonna qu'aux principales fêtes, à la place du neume, on chanterait des séquences. Il en attribue la première idée à Notker, abbé de Saint-Gall ; attribue *Rex omnipotens*, *Sancti*

Spiritus, Ave Maria et Alma Redemptoris, à Hermann Contract ; le *Salve Regina* à Pierre de Compostelle ; Veni Sancte Spiritus et Chorus novœ Hieruzalem, au roi Robert ; quand il n'y a pas d'alleluia, il ne convient pas de chanter les *sequentia* ; et c'est logique.

Le prêtre, qui, pendant l'épître, et le graduel, était resté assis, se lève pour aller lire l'Evangile (ch. XXIII) au côté gauche de l'autel, où ses assistants se transportent avec lui. La lecture solennelle en est faite par le diacre. « Quand le prêtre célèbre le « sacrifice en entier et dans toute sa solennité (ch. XXIV), alors « dans certaines églises, comme à Rome, le diacre, après avoir « baisé la main droite du prêtre, prend, sur l'autel, le livre des « Evangiles, le passe ensuite au sous-diacre, pour qu'il le porte, « demande et reçoit la bénédiction, que, dans d'autres églises, il « demande avant de prendre le livre. La bénédiction reçue, le « diacre se rend au pupitre placé à droite du chœur, précédé du « sous-diacre portant l'Evangile, précédé lui-même par les acoly« thes et le clerc qui porte l'encens; dans certaines églises, on por« te en avant la croix, et c'est dans cet ordre que le diacre monte « au pupitre, et qu'après la lecture tous retournent devant le prêtre. » En certaines églises, le diacre commence alors l'antienne du Benedictus, de Laudes, que tous poursuivent. Arrivé à l'ambon, le diacre salue le peuple qui lui répond ; il monte à l'ambon par les degrés les plus rapprochés de l'autel, tandis que le sous-diacre monte par les autres, alors qu'ils descendront tous les deux par ceux-ci. Le sous-diacre place, sur l'aigle qui sert de pupitre, un drap de lin ou de soie et un coussin sur lequel il place le livre ouvert : ses assistants, au bas de l'ambon, font face au diacre qui lit, suivant les lieux, tourné vers le Nord ou le Midi. Quand il salue le peuple, celui-ci se lève, soit qu'il fut étendu à terre, *jacere*, soit qu'il fut étendu sur les *reclinatoria*, et tous déposent leurs bâtons ou leurs armes. Après que le peuple lui a répondu *et cum spiritu tuo*, le diacre chante : suite du Saint Evangile, etc., encense le livre, le marque du signe de la croix, et se signe lui-même sur le front, la bouche et la poitrine. Le peuple se signant comme lui, répond : Gloire à toi, Seigneur. Quand il a fini de lire ce qu'il marque et élevant la voix d'un ton, il se signe de nouveau, baise le livre, et le peuple lui répond, ou *Amen*, ou *Deo Gratias*. Le sous-diacre, qui, en quelques églises, a tenu sa

main gauche sous l'Evangile, rapporte le livre, posé sur le coussin, au prêtre, qui baise le livre et respire l'encens qu'on lui présente ; et, en certaines églises, on montre le livre fermé à ceux qui sont dans le chœur. On chante alors le Symbole (ch. XXV), qui est suivi de la prédication au *pulpitum* (d'où la chaire, en anglais, se dit *pulpit*), après laquelle on fait la confession et on reçoit l'indulgence ; et c'est alors la messe des fidèles qui commence à l'offertoire (ch. XXVII) et, pour Durand, la seconde partie de la messe qui va jusqu'au « silence après l'oraison dominicale ».

L'Offertoire commence par le salut du prêtre au peuple, suivi de *Oremus*, dont l'invitation, remarque Durand, ne sera réalisée qu'à la prière de la secrète. Aussitôt, le chœur commence le cantique de ceux qui vont à l'offrande ou offertoire. Cet offertoire, remarque-t-il, est allégé des versets qui l'allongeaient autrefois et qu'on ne chante plus qu'à celui de la messe des morts. Pendant qu'on le chante, les acolythes, les sous-diacres, le prêtre lui-même reçoivent les offrandes (*hoec dona*, *hoec munera*, du Canon) et les *oblations*, ou hosties. Celui ou celle qui offrait baisait la main du prêtre : aujourd'hui, dans les paroisses, où se fait toujours, aux messes des morts, l'ancienne offrande, on baise l'instrument de paix ou la patène. Les clercs et les moines n'allaient à l'offrande qu'aux messes des morts, à la première messe d'un prêtre, et aux principales solennités. On offrait du pain, du vin et de l'argent, et en quelques endroits, sans doute en Provence (nous autres provençaux, dit quelquefois Durand), on offrait, à Noël, *panes calendarios*, l'origine du pain dit *Calendau*. Les offrandes reçues (ch. XXVIII), le prêtre, dont les mains avaient touché les offrandes, se les lavait au coin droit de l'autel (sans doute à la piscine.) Pendant ce temps (ch. XXIX), le diacre étendait sur l'autel, au préalable couvert de deux nappes *pallae* sans épithète, de lin blanc, la *corporalis palla* qui devait y rester jusqu'après la communion... Cette *palla corporalis*, de lin blanc, continuait à être faite, dans certaines églises, de manière à pouvoir se replier en avant et couvrir le calice ; c'est toujours l'usage des Chartreux et de Lyon à la grand'messe. Dans d'autres plus nombreuses, si nous comprenons bien, elle était déjà partagée en deux : l'une, qui ne servait qu'à couvrir l'autel et qui était ordinairement pliée de manière à présenter quatre plis dans le

sens de la longueur et trois dans celui de la largeur ; l'autre qu'il appelle *sudarium*, qui se pliait et couvrait le calice : c'est déjà notre corporal qui est resté une *corporalis palla*, et notre palle, qui n'est plus ni *corporalis*, ni *palla ;* Durand ne connaît pas notre voile du Calice. L'autel préparé, le prêtre y va pour faire son offrande. Pendant ce temps, le sous-diacre a préparé (où?) le calice et la patène, en les garnissant du pain et du vin ; il couvre le calice d'un corporal, et le portant de la main gauche, le présente au diacre. Le diacre prend la patène de ses deux mains qu'il a couvertes d'un linge *blanc*, *manipulo*, et la présente avec l'hostie au prêtre qui l'offre seul en disant : *Suscipe*, sancte Pater..., et la dépose sur le corporal en faisant le signe de la croix. Le diacre, qui avait placé le calice avec le vin sur l'autel, le prend et le présente au prêtre, et tous les deux l'offrent en prononçant : *Offerimus*, etc. : dans ce calice, le prêtre, et lui seul, bien expressément, a mêlé un peu d'eau qu'il avait bénie d'un signe de croix sans paroles. Durand n'indique pas que l'offrande du pain et du vin se soit faite avec élévation de la patène et du calice. La patène, désormais inutile jusqu'à la fraction de l'hostie consacrée, est remise au sous-diacre qui l'enveloppe d'un linge de présentation et la garde ainsi voilée, la partie creuse tournée vers l'autel, après être descendu au bas de l'autel derrière le prêtre ; autrefois face au prêtre, quand celui-ci célébrait tourné vers le peuple. A Rome, le calice est placé à droite de l'hostie, *Oblatae*, de manière à ce que, quand le prêtre fait le signe de la croix sur le *Sacrificium*, la branche transversale en soit sur l'hostie et le calice ; communément d'ailleurs, remarque-t-il, on met l'hostie entre le prêtre et le calice.

Dans certaines églises, on procède différemment ; le sous-diacre porte le calice à gauche de l'autel, et la patène, couverte d'une *corporalis palla*, qui semble bien être ici l'origine du voile du calice, à droite ; un chantre porte l'hostie à consacrer, avec un linge dessus, *fanone* et la burette du vin ; un autre apporte celle de l'eau ; enfin, le diacre verse l'eau dans le calice qu'il ne présente qu'alors au prêtre. Après l'offrande du pain et du calice, avait lieu le second encensement de l'autel (ch. XXXI) ; le prêtre balançait sur et autour de l'autel l'encensoir, après avoir fait en silence, une croix sur le *Sacrificium*, et un cercle, *corona*, autour de lui ; ou, quelquefois, trois croix et trois cercles ; après,

sauf à la messe des morts, on encense (qui ?) l'assemblée des fidèles. L'encensement achevé, le prêtre lave une dernière fois ses doigts, et son assistant ramène et range sur ses bras la chasuble.

Le prêtre alors s'incline au milieu de l'autel et dit *Suscipe, Sancta Trinitas* (ch. XXXII), puis il se relève, baise l'autel et se tourne vers les fidèles en disant tout bas : *Dominus vobiscum ;* et, aussitôt après, d'une voix plus élevée : *Orate pro me fratres.. et ego pro vobis ;* à quoi le peuple répond : ou *Memor sit*, etc. ; ou *Suscipiat*, comme aujourd'hui, ou, avec une variante, comme à Lyon ; ou, *Spiritus sanctus superveniet... ;* ou, *Mittat tibi Dominus auxilium ;* ou, *Immola Deo sacrificum laudis, etc...* Le prêtre s'est retourné devant l'autel, du côté gauche, et dit l'oraison appelée par les uns *secreta*, par les autres, *secretella*. En le finissant, il pose les mains sur l'autel et chante : *per omnia sœcula sœculorum ;* et c'est aussi le commencement de la préface (ch. XXXIII).

Au devant de la préface, que Durand appelle aussi *præparatio*, on dessine, dans les livres, une figure qui représente en haut la lettre V et en bas la lettre D : *Vere dignum*, il note encore que, dans ces mêmes livres (*sacramentariis* et non *sacrariis* que Barthélemy imagine de traduire par *cartons d'autel* (!!)), on peint, entre la préface et le Canon proprement dit, le Christ en croix, *Imago Crucifixi depingitur*, que le prêtre baise une ou plusieurs fois, selon les lieux, en commençant le Canon ; et que cette peinture a été amenée là parce que la lettre T, qui commence le *Te igitur*, est une croix. Il remarque encore que le nombre très grand autrefois, des préfaces, a été ramené à dix : la préface commune ; celles de Pâques, de l'Ascension, de la Pentecôte, de Noël, de l'Epiphanie, des Apôtres, de la Trinité, de la Croix, du Carême, de la Vierge, introduite par Urbain II. Comme aujourd'hui, la préface est précédée de l'antique dialogue entre le prêtre et les fidèles, accompagné des mêmes gestes. Aussitôt la préface achevée, tout le chœur chante en même temps l'hymne évangélique, le *Sanctus* (ch. XXXIV) pendant lequel on se tient incliné et dont n'est jamais séparé le *Benedictus qui venit*. C'est avec raison que parfois alors, « *organa in hoc concentu concrepant...* » mais, *cantabant in musicali organo*, du premier chapitre, signifie un contre-point. Durand ne dit pas que le prêtre ni les ministres récitent le *Sanctus*, mais seulement que le diacre et le sous-

diacre qui se tiennent derrière le prêtre, et que ceux qui, derrière l'autel, se tiennent vis-à-vis de lui, comme à Lyon, se tiennent inclinés.

Après avoir proclamé les louanges de Dieu par la préface, on fait un profond silence pendant lequel on dit le Canon de la Messe ; c'est ce silence qui se garde encore dans bien des églises où les orgues même se taisent, malgré la recommandation du Cérémonial des Evêques d'en jouer alors doucement.

« De la Secrète ou canon de la messe » (ch. XXXV), Durand met en tête le premier nom, et fait remarquer que, dès lors, le prêtre est voilé par les rideaux *cortinæ in lateribus, altaris*, qui sont de chaque côté de l'autel, ou le sera à partir de *Hanc igitur*. Il insiste sur le nom d'action (il ne connaît plus celui d'*oratio*, il ne connaît pas encore celui d'*Agenda*) qu'on lui donne aussi. A ce propos, il note qu'à certains jours, il y a des additions au texte ordinaire du Canon, et qui sont, dans certains missels, précédées des mots *infra actionem*. Ces additions doivent être insérées dans le canon, c'est le sens d'*infra actionem*, au *Communicantes* et à l'*Hanc igitur* ; on conclura alors que l'*infra actionem* que la routine maintient dans nos missels en tête du *Communicantes*, ne signifie rien du tout. Durand mentionne encore les *flabella* destinés à chasser les mouches, et dit qu'on doit lire le Canon sur le livre. Quant aux assistants, ils sont ou assis ou debout, et ceux qui assistent l'évêque, revêtus des ornements sacrés (nos anciens induts) inclinés.

Il explique alors successivement les onze parties qu'il trouve dans le Canon. La première va du *Te igitur* au *Memento Domine* (ch. XXXVI). En prononçant ces mots, le prêtre s'incline profondément et baise l'autel : aux mots *dona munera sancta sacrificia illibata*, il fait trois signes de croix sur l'hostie et le calice.

Memento, etc. ; ainsi commence la seconde partie du Canon (ch. XXXVII), et la troisième (ch. XXXVIII), un seul détail ; Grégoire III a ajouté au Canon les paroles suivantes, que l'on dit, en certaines églises : « *Quorum solemnitas hodie in conspectu majestatis tue celebratur, Domine Deus noster*, in toto orbe terrarum » : il ne parle pas de l'*amen* que se répond le prêtre. L'*Hanc igitur* est la quatrième partie du Canon (ch. XXXIX) en certaines églises ; en le disant, le prêtre s'incline profondément, et dans d'autres, c'est alors que l'on tire les rideaux de chaque côté de

l'autel ; il n'est pas question de mains étendues sur les oblats. *Quam oblationem* est la cinquième partie du Canon (ch. XL), le prêtre fait ordinairement trois croix sur l'hostie et le calice, aux mots *benedictus asdcriptus rotam*, et deux croix, l'une sur l'hostie, en disant *corpus*, l'autre sur le calice, en disant *sanguis*. Ces mots, *qui pride quam* commencent la sixième partie du Canon : c'est la consécration du pain. Durand nous y apprend que sur les pains eucharistiques de son temps, on gravait, soit le nom et l'image de Jésus-Christ, soit un agneau. Le prêtre prend le pain, élève les yeux au ciel et les abaisse, bénit le pain d'un signe de croix et après l'avoir consacré, l'élève pour que les assistants le voient, et cela tout en se prosternant à terre avec respect. Pendant ce temps, on agite la sonnette, et on allume des cierges ; *accenso prius intortitio*, dit toujours la très inobservée rubrique. Les mots *Simili modo* commencent la septième partie du Canon (ch. XLII). A ces paroles, *accipiens*, etc., le prêtre élève un peu le calice, le dépose, et, tout en le tenant toujours de la main gauche, le bénit d'un signe de croix, le reprend en disant *accipite*, et le tient un peu élevé jusqu'à ce qu'il l'élève complètement pour le montrer au peuple, découvert et sans voile, s'il n'y a qu'un corporal, couvert d'un corporal s'il y en a deux. C'est après l'avoir déposé sur l'autel, et c'est plus logique, qu'il dit : *Hoec quotiescumque... Unde et memores* commence la huitième partie du Canon (ch. XLIII). En disant *tam beatœ passionis*, il étend les mains en forme de croix, ce que quelques-uns font à *hanc igitur oblationem ;* en disant, *nec non* et *ab inferis resurrectionis...*, il les ramène à lui et les élève un peu, et il les élève jusqu'aux épaules en disant: *sed et in caetos gloriosae ascensionis:* il serre désormais le pouce et l'index, et ne les desserre que quand il doit toucher l'hostie et faire des signes. Aux mots *hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam*, il fait trois signes de croix sur l'hostie et le calice, et deux : l'un sur l'hostie, l'autre sur le calice, en disant : *panem*... et *calicem*... Durand joint *supra quae*, qui suit, à *unde et memores ;* et ce n'est qu'à *supplices te rogamus* qu'il marque la neuvième partie (ch. XLIV). Le prêtre s'incline profondément, les mains jointes sur la poitrine, en les disant, et baise, une ou deux ou trois fois l'autel à ...*participatione ;* aux mots *corpus*, *sanguinem*, et, *benedictione coelesti*, il fait une croix sur l'hostie, le calice et son front seule-

ment. *Memento etiam Domine* est la dixième partie du canon (ch. XLV). Durand explique cet *etiam* en disant que dans les anciens livres, il y avait, avant, une prière commençant par *Memento mei Domine* ; il serait d'ailleurs explicable, même s'il n'y a pas eu, et là où il n'y a pas eu une semblable prière, qui dit-il, ne se trouve pas dans beaucoup de missels modernes. *Nobis quoque peccatoribus* est la onzième partie du canon. En prononçant ces paroles, le prêtre élève un peu la voix et frappe sa poitrine ; et le diacre et le sous-diacre lèvent la tête, et, cessant de se tenir derrière le prêtre, se placent de manière à voir son visage. Durand considère les paroles *per quem hoec omnia creas*, comme inséparables de celles qui précèdent : c'est cependant à cet endroit qu'on intercale la bénédiction des raisins, et celle des saintes huiles au Jeudi Saint. Aux mots *sanctificas*, *vivificas*, *benedicis*, le prêtre fait trois croix sur les oblats. Avant qu'il ne dise *praestas nobis*, le diacre enlève le corporal qui couvre le calice, et le prêtre, prenant l'hostie, dit : *et praestas nobis*, et, avec elle, fait trois signe de croix sur le calice, aux mots : *per ipsum*, *cum ipso*, *in ipso ;* et de plus, en certains endroits, touche, avec elle, le bord du calice. Aux mots *Deo patri*, il fait une croix entre les deux bords du calice, et aux mots *in unitale spiritus sancti*, il en fait une autre entre le calice et lui en descendant du haut du calice jusqu'au niveau de son pied. Alors il chante *per omnia saecula saeculorum*, et le diacre, s'avançant, élève, conjointement avec le prêtre, le calice avec le corps ; et le prêtre dit, en le déposant sur l'autel : *Praeceptis salutaribus moniti ;* et le diacre couvre le calice. En certaines églises, on ne les dépose qu'après les trois premières demandes de l'oraison dominicale, le Diacre baise alors l'autel, l'épaule droite du prêtre, et se retire derrière lui. Aux mots *Pater noster*, le prêtre élève et étend, comme auparavant, ses mains, tandis qu'en chantant, *praeceptis*, etc., elles étaient appuyées sur l'autel. Le peuple conclut *et libera nos a malo*, et le prêtre dit *amen* à voix basse ; et cet *amen*, ainsi dit, ne sépare pas l'oraison dominicale de l'*embolisme Libera nos*, qui la suit ; cet embolisme se disant à voix basse, sauf le Vendredi Saint, parce qu'on y a gardé l'ancien et logique usage. Durand remarque que cet embolisme, au lieu de se conclure par *per Dominum nostrum*, selon l'usage pour les embolismes (il donne ce nom au *communicantes*, à l'*Hanc igitur*, au *Te igitur*), s'arrête brusque-

ment et que sur lui vient se souder l'*oratio Da propitius pacem ;* et il faut convenir que rien ne ressemble plus à ce *da propitius*, à une collecte.

Le chapitre Cinquantième est intitulé : de la reprise de la patène. Pendant que le chœur répond *sed libero nos a malo*, le sous-diacre s'approche du Diacre et lui remet la patène couverte du voile et le diacre la donne au prêtre en baisant sa main ou son épaule droite. Le prêtre fait alors un signe de croix sur son front avec la patène et la baise ensuite ; quelques-uns en signent aussi leur poitrine. Certains la baisent en disant : *da propitius pacem*, et se signent en disant : *ab omni perturbatione securi...* Quelques-uns baisent la partie supérieure et le pied du calice ; et quelques-uns touchent le haut de la coupe, le côté et le pied du calice avec la patène. L'embolisme fini (ch. LI), le diacre, après avoir repris la patène, découvre le calice, enlève le corporal, et regarde avec soin sur le calice. Puis le prêtre, voulant procéder à la fraction de l'hostie, la lève de l'autel, met la patène dessous et rompt l'hostie par le milieu sur le calice, en disant : *per eumdem...* Dans certaines églises, la partie qui est restée dans sa main droite est déposée sur la patène en disant : *qui vivis...* et la partie restée dans la gauche est rompue par le milieu, et la moitié restée dans la main gauche est posée d'abord sur la patène aux mots : *in unitate*, etc... Le prêtre tient sur l'ouverture du calice la partie restée dans sa droite, puis il élève avec les deux mains hostie et calice en chantant : *per omnia saecula saeculorum ;* et enfin il dépose le calice sur l'autel en disant : *Pax Domini sit semper vobiscum*, et fait en même temps trois fois la croix sur le calice avec la particule de l'hostie, qu'il met ensuite dans le calice, en disant : *Fiat commixtio corporis...* Si c'est un évêque qui célèbre, c'est à ce moment qu'il donne l'antique bénédiction solennelle, ce rite si grandiose de l'ancienne liturgie gallicane qui ne subsiste plus qu'à Lyon. Le chœur chante alors l'*Agnus Dei*. Durand note qu'au Latran on ne dit jamais *dona nobis pacem ;* qu'on dit le Vendredi Saint trois fois l'*Agnus* avec *miserere nobis ;* il connaît notre troisième *miserere nobis* du Jeudi Saint. Le Baiser de paix (ch. LIII) se donne après que le prêtre a récité cet embolisme qu'est l'oraison *Domine... qui dixisti : Pacem...* Le prêtre prend la paix ou du calice, ou de l'autel, et la transmet par un baiser sur la bouche du diacre, qui, après s'être incliné

et avoir baisé la poitrine du prêtre, la donne aux autres, qui se la donnent entre eux. Pendant ce temps, le prêtre se prépare à sa communion. Durand, après une longue digression sur la manière de communion du Souverain Pontife, explique comment le prêtre, après avoir dit trois oraisons *Panem caelestem accipiam...Domine, non sum dignus...* se signe avec le corps, qu'il prend en disant : *corpus*, etc. Après avoir dit en s'inclinant et les mains jointes *Quid retribuam*, il se signe avec le sang en disant : *Calicem*, etc., et prend le précieux sang, en tenant le calice des deux mains (en *souvenir des deux anses* ?). La communion est aussitôt suivie de la *perfusio*, l'ablution (ch. LV), il n'y en a qu'une ; le prêtre aussitôt sa double communion faite, lave et arrose ses doigts : cette *perfusio* se fait au coin droit de l'autel et là aussi le prêtre boit l'eau qui lui a servi ; et c'est tout ; Durand est vraiment trop peu explicite sur ce point. La post-communion, comme plusieurs appellent cette antienne (notre communion d'aujourd'hui) (ch. LVI) se chante alors ; le prêtre ayant baisé l'autel, chante l'oraison qui est proprement appelée post-communion, après avoir dit : *Dominus vobiscum* et *Oremus*, au milieu de l'autel : quand il l'a achevée, il revient au milieu de l'autel et dit : *Per Dominum*, etc... Enfin, après une dernière salutation, le diacre dit à haute voix : *Ite, Missa est*, tourné vers le peuple, tandis que quand il dit : *Benedicamus Domino*, ce qui, dit Durand, se disait autrefois qunad la messe se célébrait *sans* le peuple, il ne se retourne pas. Et quand le peuple a répondu : *Deo gratias*, il reçoit la bénédiction. La bénédiction donnée, le prêtre récite l'oraison *Placeat tibi*, etc., baise l'autel et retourne au vestiaire, pendant qu'on chante le cantique *Benedicite* et le psaume *Laudate... de coelis*, en tout ou en partie, suivis des capitules ou versets ; *Confiteantur tibi*, etc... Et pendant ce temps, dans certaines églises, on bénit le pain que l'on distribue au peuple. Il n'est pas question de l'Evangile de saint Jean ; toutefois, il dit en un autre endroit, que certains prêtres, voulant dire à la fin de la messe l'Evangile de saint Jean ou un autre, font d'abord le signe de la croix sur l'autel, puis sur leur front (ch. XXIV).

A ce simple exposé tout prêtre voit en quoi la Messe, que décrit Durand, ressemble ou diffère de celle que nous célébrons aujourd'hui.

A. MALBOIS.

(à suivre.)

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

NOTES D'HISTOIRE MISSIONNAIRE

M. Robert Ricard, directeur d'Etudes à l'Institut des Hautes Etudes marocaines à Rabat, dont nous avons déjà signalé d'intéressants contributions à l'histoire missionnaire, nous en a apporté une nouvelle, et des plus considérables, dans sa thèse de doctorat ès-lettres soutenue devant la Faculté des Lettres de Paris : un beau volume de 400 pages enrichi d'une carte et d'illustrations très suggestives, consacré à l'étude de l'apostolat et des méthodes missionnaires des Ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1524 à 1572[1]. Son intention n'était pas de reprendre le sujet récemment traité en trois volumes par le père Mariano Cuevas sur l'origine et le développement de l'Eglise du Mexique[2]. Un problème plus particulier a sollicité sa curiosité avertie : celui des procédés d'évangélisation suivis par les trois Ordres franciscain, dominicain et augustin qui entreprirent la conversion des Indiens.

Pour le résoudre, il s'est livré à de longues enquêtes dans les dépôts d'archives, les bibliothèques de l'Espagne et du Mexique. Une ample moisson de documents a été le résultat de ses patientes recherches. L'historien nous en dresse un inventaire critique dans l'Introduction de son ouvrage ; il y apprécie la valeur de ses sources, celle surtout des diverses chroniques franciscai-

1. Robert RICARD, *La « Conquête spirituelle » du Mexique.* Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572. Paris, Institut d'ethnologie, 1933. In-8, XX-404 pages.
Je ne puis que signaler ici la seconde thèse de M. Ricard : *Un document portugais sur la place de Mazagan au début du* XVII[e] *siècle.* Paris, Geuthner, 1932. In-8 de 80 pages. Si intéressantes qu'elles soient, elles n'ont pas trait aux études qui se font ici.

2. Mariano CUEVAS, S. J., *Historia de la Iglesia en Mexico.* 3 vol. 1921-1928.

nes, dominicaines, augustines et ecclésiastiques qu'il a utilisées. C'est seulement après un excellent chapitre de bibliographie critique[1] qu'il raconte comment s'est accomplie ce qu'il appelle si justement la « conquète spirituelle du Mexique ». Nous n'en ferons pas après lui un récit abrégé ; nous nous bornerons à souligner ici quelques-uns de ses traits caractéristiques.

Un des premiers traits de cette conquête est qu'elle est surtout l'œuvre du clergé régulier. Franciscains, dominicains, augustins sont arrivés les uns après les autres au Mexique et s'y sont dépensés à l'envi à l'œuvre de la propagation de la foi catholique. Ils ont pris toutes les initiatives et se sont dirigés eux-mêmes, obéissant plus à leurs inspirations particulières qu'à un plan d'ensemble. Nulle part ne se révèle l'action d'une institution centrale comme le sera, à partir du XVII[e] siècle, la Congrégation de la Propagande, pour délimiter des zones d'influence, répartir les pays à évangéliser. Tout au plus voit-on intervenir le pouvoir royal et le pouvoir pontifical pour résoudre des cas litigieux ; il s'en faut encore que leurs prescriptions soient toujours respectées. Avec autant de précision qu'il est possible, M. Ricard décrit, en l'accompagnant d'une carte, la distribution géographique des fondations monastiques ; dans certaines régions, elles sont groupées par ordre, dans d'autres elles s'enchevêtrent de façon à peu près iinextricable. Il en résulta des heurts, voire des conflits. L'harmonie ne régna pas toujours entre les religieux d'un même Ordre, entre ceux des Ordres différents, entre membres des clergés régulier et séculier ; les évêques ne parvinrent pas toujours à imposer leur autorité. L'historien est trop soucieux de vérité pour nous dissimuler cet aspect fâcheux de l'évangélisation ; il se garde toutefois d'en exagérer l'importance.

Un autre trait caractéristique de l'apostolat missionnaire au Mexique est que les religieux sont très préoccupés d'isoler leurs ouailles indigènes, de les protéger contre des influences européennes qui seraient dangereuses pour leur foi ou leurs mœurs. Très vite ils ont eu des baptisés, car, à la différence de nos missionnaires contemporains, qui imposent un long catéchuménat, il

1. M. Ricard vient de le compléter dans son article du *Journal de la Société des Américanistes* (1933, p. 139-151) : *Remarques bibliographiques sur les ouvrages de Fr. Toribio Motolinia.*

leur suffit que l'Indien ait des notions élémentaires du catholicisme pour qu'ils l'admettent au baptême. La formation religieuse se continue ensuite : les néophytes adultes comme les enfants doivent compléter leur instruction, apprendre la doctrine chrétienne. C'est dans la langue indigène qu'elle leur est enseignée ; s'il est impossible aux missionnaires de connaître tous les dialectes, du moins en possèdent-ils les principaux ; surtout, ils étudient le nahuatl, la principale des langues du Mexique ; de nombreux manuels, sortes de catéchisme sur lesquels M. Ricard donne d'abondants détails, sont rédigés en cette langue. Le gouvernement de Madrid demandait à ce que fût répandu l'enseignement du castillan ; les missionnaires se gardent d'entrer dans ses vues ; ils craignent trop que ce ne rende trop facile les relations des indigènes avec des Européens corrupteurs. Le même souci se révèle dans la fondation de villages indigènes. Les religieux y font une admirable œuvre de civilisation : concentrant la population jusque-là très dispersée, ils l'initient aux travaux agricoles, ils l'arment pour la vie en fondant des écoles d'enseignement primaire et professionnel ; ils établissent des hôpitaux pour le soulagement des malades, etc., etc. M. Ricard nous apporte sur ces diverses entreprises des renseignements d'un puissant intérêt. Mais, habitués à considérer les Indiens comme des enfants, jaloux de conserver sur eux leur autorité, les missionnaires ne cessent de les traiter en mineurs, de les tenir en tutelle.

De cette conception, le résultat le plus fâcheux fut qu'il n'y eut pas de clergé indigène. Ce n'est pas que des religieux comme les franciscains n'aient pas eu la pensée d'en former un. Un collège fut fondé à cet effet par eux à Tlatelolco ; mais il se heurta à une vive opposition dans le clergé et l'opinion ; aucun prêtre n'en sortit. La porte du sacerdoce fut en fait fermée aux Mexicains. Ce fut là une erreur ; si elle est excusable, ainsi que l'explique l'historien, elle n'en eut pas moins des conséquences funestes : elle empêcha l'Eglise de « pousser de profondes racines dans la nation, lui donna l'aspect et le caractère d'une institution étrangère » (p. 281).

Que d'autres faits seraient à relever encore dans ce savant travail. Si l'espace ne m'était mesuré, je devrais insister, par exemple, sur les pages où il est parlé de la préparation ethnogra-

phique et linguistique que reçurent les missionnaires, sur celles où il est parlé de l'administration des sacrements, de la célébration du culte, des transformations qu'imposèrent à l'architecture religieuse importée d'Europe les conditions de l'évangélisation, des résistances que les Indiens opposèrent à l'apostolat. Des plus riches de substance, cet ouvrage ne jette pas seulement une vive lumière sur les origines comme sur l'état actuel de l'Eglise mexicaine ; sa lecture s'impose à ceux que retient l'étude comparative des méthodes d'apostolat.

Nous faire connaître les circonstances dans lesquelles une portion de l'Eglise chaldéenne de Mésopotamie renonça, au milieu du XVIe siècle, à l'hérésie nestorienne et reconnut l'autorité du Saint Siège, est le premier objet de l'étude de Mgr Beltrami, parue dans la collection si estimée des *Orientalia christiana*[1]. Elle expose ensuite l'histoire de l'Eglise chaldéenne — unie jusqu'à la fin du XVIe siècle ; son patriarche résidait à Diyarkébir, tandis que que le patriarche nestorien demeurait à Mossoul. De nombreux documents provenant des Archives Vaticanes et des Archives de la Propagande — les plus importants sont publiés en appendice — ont permis à l'auteur de révéler des faits nouveaux, de rectifier des erreurs commises par l'un ou l'autre historien ; il montre en particulier l'importante collaboration qu'apportèrent à l'œuvre de l'Union deux dominicains de Malte, Antoine Buttigeg et Antoine Zahara.

Si intéressants que soient ces pages sur la politique d'union du Saint Siège, celles qui nous informent sur le sort fait aux Chaldéens unis du Malabar par le gouvernement portugais et ses missionnaires, le sont encore beaucoup plus. On y voit comment l'archevêque latin de Goa, prétendant exercer sa juridiction sur toutes les chrétientés de l'Inde, regarda comme des intrus les évêques chaldéens envoyés par le patriarche uni de Diyarkébir. Trop porté à considérer les divergences de rite comme des différences de dogme, il engloba dans un égal mépris et répudia de la même manière Chaldéens unis et Chaldéens nestoriens : à maintes reprises, il dénonça à l'autorité romaine, comme héréti-

1. M. Giuseppe BELTRAMI, *La Chiesa caldea nel secolo dell'Unione*. Fasc. 83 des *Orientalia christiana*. Rome, Institut des Etudes orientales, 1933, In-8, 284 pages, s. Prix 45 l.

ques, les suffragants du patriarche de Diyarkébir. Rome était trop éloignée pour pouvoir toujours intervenir en temps opportun et empêcher des dénis de justice. La paix entre Chaldéens unis et les autorités latines ne se rétablit, à la fin du XVIe siècle, que lorsqu'aux plus vénérables traditions et usages de l'Eglise chaldéenne furent substitués ceux de l'Eglise latine, quand, le 5 novembre 1599, un évêque latin fut doté du siège d'Angamale, qui toujours jusque-là avait eu un évêque chaldéen. Ce résultat, à coup sûr déplorable, ne rendit que plus difficile dans l'avenir le retour à l'union d'autres peuples légitimement attachés à leurs rites traditionnels.

Cet ouvrage de Mgr Beltrami est donc une précieuse contribution à l'histoire des méthodes missionnaires.

M. Robert Chabrié, qui s'intéresse à tout ce qui touche la Pologne, a été attiré par la curieuse figure de Michel Boym, un jésuite polonais, missionnaire en Chine au milieu du XVIIe siècle, au temps où la dynastie mandchoue supplantait celle des Ming ; aussi lui a-t-il consacré une étude[1] qui lui a valu le titre de docteur ès-lettres de l'Université de Genève.

Son ouvrage s'ouvre par une introduction, un peu longue sans doute, mais nécessaire. Après y avoir montré comment l'apostolat missionnaire en Extrême Orient dépendait à cette époque du Portugal, il retrace l'origine et le développement des missions des jésuites en Chine, les succès qu'elles obtinrent grâce à la protection des Mings, la situation délicate dans laquelle elles se trouvèrent en face des Mandchous vainqueurs. Xoung-li, le dernier des Mings qui organisa la résistance contre les usurpateurs, ne fut pas chrétien ; mais il laissa baptiser son fils ; son premier ministre, l'impératrice douairière firent ouvertement profession de catholicisme. En 1650, il chargea le jésuite Michel Boym, qui venait d'arriver du Tonkin, de se rendre en Europe afin d'intéresser le pape, les princes chrétiens à son sort ; le diplomate improvisé partit, emportant des lettres de l'impératrice et du premier ministre, destinées au chef de l'Eglise.

Cette ambassade, dont M. Chabrié raconte les diverses péripéties, fut d'abord contrecarrée par les Portugais de Macao, qui

1. Robert CHABRIE, *Michel Boym, jésuite polonais et la fin des Ming en Chine* (1646-1662). Paris, Pierre Bossuet, 1933. In-8, 284 pages.

avaient reconnu l'Empire mandchou et ne se souciaient pas de favoriser ses adversaires. A Venise, où il arriva après avoir surmonté beaucoup de difficultés, Boym eut recours à l'obligeant intermédiaire de l'ambassadeur de France pour qu'il fût reçu par le Doge et le Sénat, bien qu'il fût jésuite. A Rome, où il parvint au début de 1653, le missionnaire fut longtemps traité en suspect, tant sa mission paraissait étrange ; avant qu'il pût s'en acquitter et remettre au Souverain Pontife les lettres dont il était chargé, il dut, devant la Propagande, faire la preuve qu'il n'était pas un imposteur ; cela demanda trois ans. Quand il s'en retourna, après avoir été enfin reçu par le pape Alexandre VII, le sort de la dynastie des Mings était définitivement réglé : les Mandchoux avaient réduit Young-li à l'impuissance. Le 22 août 1659, peu après sa rentrée en Chine, le vaillant missionnaire mourut, épuisé par la maladie, miné par le chagrin.

Le seul récit de son ambassade est des plus curieux. Il n'est pas toutefois le seul attrait du livre de M. Chabrié. L'auteur nous y donne en outre un tableau aussi complet qu'il est possible de l'activité du père Boym en Occident comme en Chine. Au moment où celui-ci parvient en Europe, la fameuse querelle des rites est engagée. Le zélé missionnaire est légitimement préoccupé de justifier les méthodes d'apostolat de ses confrères ; à cet effet, il consulte plusieurs universités européennes, celles de Louvain et de Douai entre autres, dans l'espoir d'obtenir des avis favorables. Il occupe les loisirs forcés que lui ont ménagés à Rome les inquiétudes de la Propagande à son sujet, à composer divers ouvrages ayant pour objet de révéler aux Européens l'Extrême Orient et surtout la Chine. L'historien insiste à juste titre sur la précieuse collaboration que le père Boym apporte au savant père Kircher, l'une des gloires du Collège romain au XVIIe siècle.

Dans cette vie du père Boym, M. Chabrié touche à beaucoup de questions relatives à l'apostolat missionnaire en Chine au XVIIe siècle ; volontiers il cède à la tentation d'entrer dans des développements un peu longs. Nous ne nous plaindrons pas cependant de ces digressions, parce qu'elles sont riches de renseignements intéressants et peu connus. Nous ne lui tiendrons pas davantage rigueur de l'une ou l'autre erreur qui lui ont échappé. Son travail, résultant de fructueuses recherches dans les dé-

pôts d'archives, spécialement dans ceux des Affaires étrangères et de la Propagande, est une sérieuse contribution à l'histoire missionnaire.

C'est une non moins sérieuse contribution à l'histoire des missions en Chine, non pas au XVIIe, mais au XVIIIe siècle, que nous apporte le distingué président de l'Union missionnaire du clergé de France Mgr Olichon, dans l'ouvrage qu'il a publié sur le prêtre chinois André Ly, missionnaire au Se-Tchoan[1].

On y voit d'abord comment, au temps de la persécution qui sévit pendant une bonne partie du XVIIIe siècle, la foi catholique fut, grâce à ce zélé missionnaire, entretenue dans le Se-Tchoan une province immense de l'Empire chinois, sise aux confins de la Chine proprement dite et du Tibet. Durant sa vie qui fut très longue (il naquit en 1692 et mourut en 1775), André Ly fut à certains moments l'auxiliaire des prêtres des Missions étrangères de Paris qui, bravant les interdictions des autorités chinoises, avaient réussi à pénétrer dans le pays et à y remplir leur ministère ; à d'autres moments, il fut abandonné à lui-même et assuma seul les lourdes responsabilités de l'apostolat avec une sagesse, une prudence qui n'eut d'égal que son héroïsme. Comme il a droit à ce beau titre de « mainteneur de la foi » que lui décerne son historien ! Alors qu'il était âgé de soixante-douze ans et incapable, en raison de ses infirmités, de poursuivre son ministère itinérant, il eut cet autre mérite de fonder le Séminaire de la Nativité, début modeste d'une institution qui se perpétua et assura l'avenir du catholicisme dans le Se-Tchoan.

A l'intérêt très vif d'une telle vie apostolique, l'ouvrage de Mgr Olichon ajoute cet autre plus important encore, de nous éclairer sur les conditions dans lesquelles s'est exercé cet apostolat, sur les problèmes missionnaires qui se posèrent au XVIIIe siècle, celui des rites et celui du clergé indigène. Questions délicates qui provoquèrent alors des discussions passionnées. Mgr Olichon les traite avec la plus grande sérénité, et est-il besoin de l'ajouter, avec la plus entière impartialité.

L'étude du cas concret d'André Ly lui permet d'en donner

1. Mgr A. OLICHON, *Aux origines du clergé chinois. Le prêtre André Ly, missionnaire au Se-Tchoan* (1692-1775). Paris, Bloud et Gay, 1933. In-8, 430 pages.

l'intelligence entière et d'en faire sentir l'extrême complexité. Aujourd'hui, ces débats n'appartiennent plus qu'à l'histoire. Si le Saint-Siège s'est prononcé contre les rites chinois, il a marqué très nettement sa volonté que se constitue un clergé indigène. André Ly est un admirable exemple de ce qu'on est en droit d'en attendre.

C'est à l'histoire des missions catholiques que se rapporte l'ouvrage publié par le père Cabon, sous le titre trop modeste : *Notes sur l'Histoire religieuse d'Haïti*[1].

Son objet est de montrer par quelles voies a pu être obtenue en 1860 la conclusion d'un concordat entre le Saint Siège et la République d'Haïti, fixant le statut de la religion catholique en cette ancienne colonie française devenue indépendante à la suite des événements de la révolution de 1789. Ces voies furent longues, pénibles, semées d'embûches, traversées par des incidents de toute sorte. Un des obstacles les plus graves à l'accord fut la prétention de gouvernements qui se succédèrent — et Dieu sait s'ils furent nombreux dans cet Etat sans cesse agité par la fièvre révolutionnaire, — de tenir sous leur entière autorité l'Eglise catholique, de la régenter à leur guise. Jaloux de continuer les traditions ecclésiastiques de l'administration coloniale de l'ancienne France sans en avoir l'intelligence, d'une susceptibilité inquiète et ombrageuse, toujours portés à craindre d'être traités en mineurs et de ne pas jouir de la considération accordée aux autres Etats, ils ne cessèrent de rendre des plus difficiles les négociations avec la cour de Rome. Les agents pontificaux qui se succédèrent en firent tous l'expérience, Mgr England, évêque de Charleston, Mgr Rosali, évêque de Saint-Louis aux Etats-Unis, aussi bien que le Père Tisserand et Mgr Spaccapietra.

Pour mener leur politique déplorable pour les intérêts religieux, les autorités publiques d'Haïti trouvèrent trop souvent des concours, des complicités dans un clergé composé pour une bonne part des pires éléments. N'y rencontrait-on pas des prêtres qui, ayant appartenu à l'Eglise constitutionnelle de France et n'ayant pas trouvé place dans l'Eglise reconstituée après

1. F. A. CABON, *Notes sur l'histoire religieuse d'Haïti. De la Révolution au Concordat* (1789-1860). Port-au-Prince, Petit Séminaire, 1933. In-8, 520 pages.

le Concordat de 1801, étaient venus chercher refuge et fortune dans la République haïtienne ? A côté d'eux étaient des aventuriers que des raisons graves, parfois criminelles, avaient forcé de quitter leurs diocèses d'origine. Certains étaient entrés dans des sociétés secrètes. Ne se demandait-on pas de certains curés s'ils avaient été ordonnés ? Rares étaient les prêtres ayant l'esprit de leur état et le souci de se plier aux exigences de la discipline ecclésiastique. Le voile que soulève discrètement le Père Cabon, cache des situations navrantes qui n'expliquent que trop l'état lamentable dans laquelle se trouva le catholicisme.

Ce ne fut qu'en 1860, le 28 mars, qu'entre le cardinal Antonelli agissant au nom du Pape Pie IX, et Pierre Faubert, représentant du président de la République d'Haïti, fut enfin signé à Rome le concordat réglant la situation de l'Eglise catholique. Des concessions considérables étaient faites par l'autorité pontificale. Du moins les archevêques et évèques obtenaient la haute main sur le clergé. Une suffisante liberté leur était laissée pour leur ministère pastoral. Il était prévu qu'après s'être concertés avec le président, ils pourraient instituer des ordres et établissements religieux approuvés par l'Eglise. Cette disposition était grosse de conséquences : elle permettait d'introduire, comme c'était désiré depuis longtemps, des congrégations religieuses qui renouvelleraient la vie intérieure dans le clergé, prépareraient pour le ministère des prêtres ayant le sens de leurs obligations et s'y soumettant. Comme l'écrit très justement en finissant le Père Cabon : « La conclusion du concordat était d'importance majeure pour la République ; elle ouvrait une ère nouvelle pour l'Eglise d'Haïti : après les désordres, les abus de toutes sortes, elle allait permettre la régularité sans laquelle tout établissement périclite et tombe. » (p. 489).

C'est dans toutes les parties du monde que nous emmène M. Georges Goyau[1] pour nous révéler l'admirable effort missionnaire accompli par les femmes. Cet effort apparaît dès les premiers âges du christianisme ; l'éminent historien a toute raison de rappeler la précieuse collaboration apportée à l'œuvre de l'évangélisation par les martyres, les épouses, les mères chré-

1. Georges Goyau, *La femme dans les Missions*, Paris, Flammarion, 1933. In-8, 284 pages. Prix 12 fr.

tiennes. Mais c'est surtout à partir du XVII[e] siècle que des sociétés religieuses de femmes s'y appliquent. De celles-ci, il en est qui ajoutent les entreprises missionnaires à leurs autres entreprises. Les Ursulines par exemple, sont peu à peu entraînées vers les terres lointaines du Canada et de la Louisiane. De nombreuses congrégations les imitent, et, aujourd'hui, les vocations missionnaires pour l'apostolat dans les régions païennes trouvent à se satisfaire dans divers instituts, sans qu'il soit nécessaire de modifier les conditions essentielles de vie prévues par les constitutions. D'autres congrégations se sont spécialement créées en vue des missions ; elles se sont multipliées surtout dans la seconde partie du XIX[e] siècle et dans ce XX[e] siècle. Soit qu'elles disséminent leurs établissements sous toutes les latitudes, soit qu'elles se destinent à un continent en particulier, elles adoptent la même méthode, celle de la charité, et ceux qui ignoraient la foi catholique ou lui étaient hostiles, ont les yeux qui s'ouvrent à la lumière évangélique, en voyant les servantes de Dieu se pencher sur leurs misères physiques et morales pour les soulager. Comme toujours, M. Georges Goyau excelle à conter l'édifiante légende dorée de l'apostolat missionnaire féminin. En terminant, il attire l'attention sur les perspectives nouvelles que l'enseignement et l'exercice de la médecine ouvrent à l'apostolat de la femme laïque dans les missions.

Cet ouvrage aussi nourri d'idées que de faits sera certainement réédité. Pourquoi ne s'enrichirait-il pas d'une table alphabétique des noms des congrégations religieuses et des religieuses, dont l'apostolat y est si bien étudié ?

Un Institut qui a fourni un contingent considérable à l'action missionnaire, fut celui des Filles de la Charité[1]. Aussi, après qu'avec la rare érudition qu'on lui connaît, M. Coste, son historien attitré, a raconté comment il a pris naissance et s'est développé jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle, après que Charles Baussan, le biographe de la célèbre Sœur Rosalie, a exposé l'œuvre scolaire, charitable et sociale qu'il a accompli depuis les débuts du XIX[e] siècle jusqu'à notre époque contemporaine, retrouvons-nous

1. Pierre COSTE, Charles BAUSSAN, Georges GOYAU, *Trois siècles d'histoire religieuse. Les Filles de la Charité*. Lettre préface de S. E. le cardinal Verdier. Paris, Desclée-de Brouwer, 1934. In-8, 253 pages. Prix : 12 fr.

M. Georges Goyau pour dire la part qu'il a prise à l'expansion catholique. Ses fondateurs, saint Vincent de Paul et sainte Louise de Marillac avaient certes eu cette action missionnaire dans leurs conceptions, mais ce ne fut qu'au XIXe siècle, en 1839, que commença l'émigration missionnaire des blanches cornettes ; depuis lors elle n'a plus cessé. Elles sont apparues à Constantinople, comme à Smyrne, en Egypte, en Algérie, en Syrie, en Perse, en Chine, au Mexique, dans l'Amérique centrale et méridionale, dans les Philippines, en Abyssinie, à Madagascar, qui fut la première terre de mission des Lazaristes. Les écoles, les hôpitaux, les orphelinats sont leurs ordinaires théâtres d'action. L'ouvrage s'achève sur le dramatique récit du siège du Pétang à Pékin, par les Boxers en 1900, siège où, conduite par leur admirable supérieure, Sœur Jaunias, les Filles de Saint Vincent poussèrent le courage jusqu'aux extrêmes limites de l'héroïsme.

Pouvait-on mieux utiliser le troisième centenaire de la fondation des Filles de Saint Vincent de Paul, qu'en manifestant par cette belle et érudite publication, la place qu'elles tiennent dans la vie de l'Eglise ?

A. LEMAN.

CHRONIQUES

Chronique de Théologie Dogmatique

1° Lud. Lercher, S. J. — *Institutiones theologiae dogmaticae.* Vol. I, in-8°, 658 pages. Rauch, Inspruck.

2° Th. Spacil, S. J. — *De revelatione, fide, dogmate.* In-8°, 251 pages, 40 lires. Inst. pontif. des Etudes Orientales, Rome.

3° Paul Galtier, S. J. — *De Trinitate in Deo et in nobis.* In-8°, 327 pages, 40 fr. Beauchesne, Paris.

4° Ch. Boyer, S. J. — *De deo creante et elevante.* In-8°, 545 p. Université grégorienne, Rome.

5° Ed. Hugon, O. P. — *Tractatus dogmatici.* Vol I. In-8°, 850 pages, 60 fr., franco 65 fr. Lethielleux, Paris.

6° Edgard Hocedez, S. J. — *Quoestio de Unico esse in Christo.* In-8°, 130 pages, 6 lires. Univ. grégor., Rome.

7° P. Vogt, S. J. — *Mariae vita ex opere major S. Petri Canisii.* In-8°, 232 pages, 7 lires 1/2. Marietti, Turin.

8° E. Neubert (marianiste). — *Marie dans le dogme.* In-8° couronne, 300 pages, 12 fr. Spes, Paris.

9° R. P. Bernard, O. P. — *Le Mystère de Marie.* In-12, 491 p. 15 fr. Desclée de Brower, Paris.

10° B. H. Merkelbach, O. P. — *Summa theologiae moralis III : De Sacramentis.* In-8°, 960 pages, 40 f. Desclée de Brower, Paris.

11° A. Kœberlé. — *Nouveau traité de la liberté chrétienne. Justification et sanctification.* In-8°, 250 pages, 30 fr. Alcan, Paris.

12° Demestrius Pop. — *La défense du Pape Formose.* In-8°, 150 pages, 16 fr. Gabalda, Paris.

13° Sébastien GUICHARDAN, A. ASS. — *Le problème de la simplicité divine aux* XIV° *et* XV° *s. Grégoire Palamas. Duns Scot. Georges Scholarios.* Gr. in-8°, 224 pages. Legendre, Lyon.
14° R. P. JÉROME DE PARIS, O. M. Cap. — *La doctrine mariale de S. Laurent de Brindes.* Gr. in-8°, 295 pages, 20 fr., franco, 22 fr. Librairie Saint-François, Paris.

1. Les *Institutiones dogmaticae* du R. P. Louis *Lercher*, qui parurent en quatre volumes de 1924 à 1929, peuvent n'être pas inconnues des lecteurs de la *Revue Ap.* Deux volumes, le deuxième et le quatrième, leur ont été présentés dans les tomes XL et L, en 1925 et 1930. Nous recevons aujourd'hui le premier volume de la seconde édition. Il est consacré à la dogmatique générale et fondamentale. De cette partie de la dogmatique, le R. P. se fait une idée juste, si l'on en juge par l'introduction, qui n'est pas longue mais instructive. De ce qui en constitue l'objet et de ce que doit être sa méthode, il dit bien ce qu'il faut dire. La dogmatique générale n'est pas seulement l'apologétique : si elle n'est pas la science théologique des dogmes en eux-mêmes, elle est l'étude scientifique et théologique du fait de la révélation et du fait de l'Eglise, par lesquels parviennent jusqu'à nous les dogmes à croire. La Révélation, l'Eglise, l'Ecriture et la Tradition, dépôts toutes les deux de la vérité révélée, et enfin l'acte de foi par lequel nous l'acceptons, tel est l'objet de la dogmatique générale, et c'est ce que l'auteur étudie dans tout son volume.

Une vue synthétique de l'ouvrage le fait apparaître sous un jour très avantageux, et montre l'œuvre d'un esprit puissant et fait pour les vues d'ensemble. La façon dont sont amenées, ordonnées, formulées et très nuancées les thèses relatives à la révélation envisagée dans l'abstrait, puis en Jésus-Christ instrument de Dieu pour nous la faire parvenir dénote un esprit bien informé des exigences et des possibilités de l'apologétique. Son étude des critères de la révélation divine me paraît bien au point. Il rend presque entièrement justice à la méthode d'immanence en lui reconnaissant un rôle utile de préparation. Peut-être est-elle plus qu'utile, et véritablement nécessaire, sinon dans l'abstrait, du moins dans le concret, pour beaucoup de ceux qu'il s'agit d'atteindre.

L'ordonnance du traité de l'Eglise m'a paru moins satisfaisante. Apologétique et théologie proprement dite s'y compénètrent trop. Il eût mieux valu mettre à part thèses apologétiques démontrées sans recours à l'autorité et thèses théologiques appuyées sur les premières et ne paraissant pas leur servir de fondement. Ce défaut de méthode n'empêche pas de rencontrer des chapitres intéressants et actuels, telle l'étude sur les propriétés de l'Eglise qui ne sont pas des notes : son indépendance, sa nécessité, sa dignité surnaturelle. L'étude sur les notes elles-mêmes ou sur la discernabilité de la véritable Eglise me paraît ne pas faire une part suffisante à la méthode du cardinal Dechamps, sanctionnée pourtant par le concile du Vatican.

Une étude plus analytique des deux traités satisfait moins que la vue synthétique. L'exégèse et l'histoire auxquelles il est nécessairement fait appel dénotent un esprit moins averti. Dans le traité de la Révélation. l'argument des prophéties messianiques en fournit la preuve. Il y a des textes que le volume gagnerait à ne pas avoir utilisés, autant qu'il l'a fait et comme il l'a fait. Ce qui nous est dit de la prophétie de Daniel nous fait rétrograder jusqu'à Pascal, et l'on sait si c'est ce qu'il y a de mieux dans les *Pensées*. La même absence d'esprit critique plutôt que d'information se fait sentir davantage encore dans le chapitre consacré à la Sainte Ecriture source de vérité révélée. Sur toutes ces matières délicates et controversées et que les controverses ont certainement fait progresser malgré les imprudences et témérités de quelques-uns, l'auteur s'en tient trop à la fameuse répartition des opinions en deux camps nettement opposés. Le camp de l'exégèse large, et l'autre. L'autre, c'est celle qu'il adopte. L'école large, c'est celle dont les solutions sont toujours écartées, jusque et y comprise l'inspiration verbale, d'ailleurs assez mal exposée, et aussi le caractère disciplinaire et pratique du décret de Trente sur l'authenticité de la Vulgate.

Tel quel, le volume peut rendre de grands services ; il peut aussi induire en erreur, et surtout entretenir des préventions injustifiées contre des progrès réels de l'exégèse. Le volume, qui a de réelles qualités, eût pu être parfait, si le théologien incontestablement puissant et personnel qu'est l'auteur eût été doublé d'un critique plus averti.

2. Le livre du P. *Spacil*, Jésuite lui aussi, est, comme le précédent, un traité presque complet de dogmatique générale. Sauf l'Eglise, dont l'auteur ne veut pas de nouveau parler, puisqu'il lui consacra jadis une étude spéciale, c'est la dogmatique générale des Orthodoxes Séparés, exposée surtout d'après les théologiens russes du XIX[e] siècle. Le volume qu'on nous livre aujourd'hui n'est qu'un exposé. Un second volume appréciera plus tard cette doctrine exposée. Il est en germe déjà dans le dernier chapitre du présent tome, où se trouve sommairement rappelée la doctrine catholique sur ces matières, et même amorcée une comparaison.

L'idée que se font de la *religion* les Orientaux dont il nous est parlé et qui ne sont pas toute l'Eglise gréco-russe, ressemble beaucoup à la définition que nous en donnons nous-mêmes. Plusieurs cependant ont laissé entamer le caractère intellectualiste de la religion, et fait la part trop grande au sentimentalisme de Jacobi, Ritschl et Scheiermacher. De même notre notion de la *révélation*, communément admise par eux, est abandonnée par quelques-uns, qui la réduisent à un acte intérieur de Dieu sur notre âme. La *foi*, acte d'adhésion à une vérité révélée, précisément parce que révélée de Dieu, sans être positivement rejetée par eux, est le plus souvent englobée dans autre chose, comme un des éléments constitutifs de leur acte de foi, adhésion, d'après eux, du cœur, de la volonté en même temps que de l'intelligence. La foi, pour eux, c'est la vie de foi. Peut-être ne faudrait-il pas, autant que paraît vouloir le faire le R. P., leur adresser trop de reproches sur ce point, comme aussi sur le peu de cas qu'ils font d'une religion purement naturelle à laquelle l'auteur me paraît attacher plus d'importance que le concile du Vatican lui-même. Le concile évite soigneusement de parler d'une *religion* naturelle. Il n'enseigne que la possibilité d'une connaissance de Dieu par la *lumière naturelle* de la raison, mais dont le terme en définitive peut être autre chose qu'une religion naturelle. La connaissance de Dieu par la lumière naturelle de la raison peut pousser à la recherche d'une religion surnaturelle. Leur notion du *dogme* ressemble à la nôtre autant que faire se peut chez des chrétiens qui rejettent l'autorité du Pape. Pour eux, le dogme est une vérité révélée, reconnue et imposée comme telle par l'Eglise. Le R. P. Jugie, dans le IV[e] volume de sa *Théologie des Orientaux*,

nous avait signalé une tendance chez les Russes à substituer à l'Eglise enseignante, l'Eglise enseignée dans la constitution du dogme. Le dogme serait pour ceux-là la vérité révélée connue par la vie, l'expérience, la conscience religieuse de l'ensemble des fidèles, dont conciles et hiérarchie ne sont que les témoins et les interprètes. Cette doctrine, le P. Jugic la présente comme une exception chez les Gréco-Russes, une innovation de Khomiakow. Le P. Spacil laisse entendre que c'est la doctrine la plus commune pp. 205-345) « *longe communius* assignatur ut subjectum seu organum dogmatum tota vel universalis Ecclesia ». Il est vrai que nous sommes avertis par son introduction qu'il ne veut guère parler que des Russes modernes. La plupart de ceux dont il parle, s'ils admettent une *évolution du dogme*, s'écartent de la conception que nous nous en faisons dans l'Eglise catholique. Pour eux l'évolution serait toute entière dans les mots. Le dogme qui a toujours été cru peut être de nouveau proclamé par l'Eglise en termes mieux choisis. Il s'agit d'une évolution du langage qui se perfectionne en s'adaptant mieux à la vérité toujours la même, qui, elle, ne progresse pas, ne se développe pas, pas plus que ne progresse la connaissance qu'on en peut avoir. Ce qui seul change et progresse, c'est le langage, qui traduit moins inadéquatement, moins imparfaitement, une vérité absolument immuable. De toutes ces questions, objet propre et direct de l'ouvrage du P. Spacil, le P. Jugic n'avait parlé qu'incidemment dans son ecclésiologie des Grecs séparés. (V. *R. A.*, t. LII, p. 747-752.) Le P. Spacil traitant, lui aussi, ces questions ex professo, ajoute évidemment beaucoup de neuf à ce qu'avait dit le P. Jugic. Les deux auteurs se complètent, Même après l'étude plus directe et plus approfondie du second, il peut y avoir avantage à relire le premier. Cette étude permet de situer à leur vraie place les affirmations du P. Spacil, et de mieux saisir toute l'importance de sa déclaration liminaire : « respicimus potius recentiores, maxima Russos ». L'étude du P. Jugic, qui déborde l'autre et dans le temps et dans l'espace, permet des vues d'ensemble qui réduisent à leur vraie portée les conclusions du R. P. Spacil.

3. Le R. P. *Galtier* avec son *De Trinitate*, nous introduit dans la dogmatique spéciale. Les lecteurs de la *R. Ap.* connaissent avantageusement l'auteur, non seulement par les articles qu'il y a publiés, mais aussi par plusieurs de ses volumes dont elle a

rendu compte, surtout par ses deux grands traités en latin, le *De Pœnitentia* et le *De Incarnatione et Redemptione*. C'est à ces deux ouvrages que s'apparente surtout son *De Trinitate in Deo et in nobis*. Il n'y a pas en sous-titre, comme dans le *De Pœnitentia*, tractatus historico-dogmaticus ; la mention n'eût pas été déplacée. Il y a dans le livre et du dogme, et de l'histoire ; du dogme surtout, et à propos du dogme, de l'histoire. C'est un ouvrage solidement charpenté, très informé, il a tout ce qu'il faut pour rester. Ce n'est pas à dire qu'il n'ait des imperfections. Il est assez difficile à lire, et à cause du latin qui n'est pas aussi limpide qu'on le voudrait, et aussi parce que la matière est trop enchevêtrée, les questions secondaires et moins importantes, par leur accumulation même, privent les thèses principales du relief auquel elles auraient droit.

Comme le titre lui-même, l'ouvrage a deux parties. *De Trinitate in Deo* (270 pages), *De Trinitati in nobis* (60 pages, à peine le cinquième du livre). Par cette division, où manque évidemment la proportion, l'auteur a voulu bien souligner toute l'importance qu'il attache à l'habitation des trois personnes divines en nous par la grâce. Cela ne surprendra nullement ceux de ses lecteurs qui n'ont pas oublié ses articles et polémiques sur cette question dans la *R. Ap.* de 1929. Ce qui me paraît le meilleur dans tout le volume, ce sont les deux chapitres consacrés à la Révélation du mystère, c'est-à-dire à la partie la plus positive du traité, et qui d'ailleurs en occupe plus du tiers. Les autres chapitres ne négligent pas non plus les preuves scripturaires, patristiques et conciliaires, mais la part faite à la scolastique y est beaucoup plus grande.

Deux sections se partagent la première partie, c'est-à-dire presque tout le livre. *Première section : Connaissance* de la Trinité, en quatre chapitres : Ancien Testament, Nouveau Testament, Foi de l'Eglise, et enfin Raison. La raison ne nous découvre le mystère, ni ne le démontre même après que la foi en a fait connaître l'existence, ni ne le comprend en lui-même, mais en saisit assez par ses concepts analogiques pour le défendre contre les attaques des adversaires, et faire en y adhérant un acte raisonnable. *Deuxième section : Explication théologique* du mystère : Processions, relations et personnes. Les missions sont au fond l'objet de la seconde partie, du moins les missions invisibles.

Ceux qui connaissent le premier grand ouvrage du P. Galtier, son de Paenitencia, comprendront que c'est surtout un éloge que je veux faire de son nouveau livre si je dis en terminant que l'on y retrouve en bien et en moins bien toutes les qualités du premier. Semper idem.

4. Après la Trinité, la Création. C'est l'ordre habituellement suivi dans les théologies. Le Père *Ch. Boyer*, Jésuite lui aussi, continue le Père Galtier, puisqu'il nous donne un *de Deo Creante et Elevante*. Le livre ne se présente pas de même façon. C'est beaucoup moins touffu, les thèses principales se dégagent plus facilement. Quatre parties dans le volume :

1° La *création* du monde et spécialement de l'homme. Dans cette première partie, l'auteur fait aux questions scientifiques une part trop grande et d'autant plus que ses assertions ne sont pas pour le rapprocher de celles que l'on trouve plus communément sous la plume des savants.

2° Etat de l'*homme avant la chute*. La justice originelle. Ce qu'elle *fut* en Adam, ce qu'elle *eût été* en ses descendants s'il n'y eut pas eu le péché originel.

3° Le *péché originel* en Adam et dans ses descendants. L'exégèse de l'auteur pour tout le récit de la chute pourra paraître bien littéraliste. Le chapitre sur l'histoire de la théologie de l'Immaculée Conception me paraît ce qu'il y a de meilleur dans cette troisième partie. Ce qui est dit de saint Thomas est très sage, bien motivé par le rapprochement des textes et devrait bien dirimer une controverse qui a déjà trop duré pour le bon renom de la théologie.

4° Création et *théologie des Anges*, la partie de beaucoup la moins longue.

L'ouvrage dans l'ensemble est bien écrit, clair, méthodique, il met bien en relief, et généralement avec les nuances voulues la valeur théologique des thèses.

La preuve de tradition est suivie souvent de bonnes pages des pères, où l'auteur avait d'abord puisé pour la construire. Les positions adoptées, sauf ses réserves faites à propos de l'évolutionisme, de l'origine du corps humain, et du récit de la chute, ne soulèvent pas de difficultés, sans marquer non plus de notables progrès sur les traités que nous avions déjà.

5° Le premier volume des *Tractatus dogmatici* du *P. Hugon* a pour objet lui aussi la Trinité comme le livre du P. Galtier, et la création comme celui du P. Boyer, de plus, il s'ouvre par un traité de Deo secundum Essentiam considerato, précédé lui-même d'une introduction générale à la théologie dogmatique.

Ce volume qui porte la date de 1933 est le premier d'une édition qui se donne pour la onzième. Comme le tome IV[e] de la neuvième édition, dont la *R. Ap.* a rendu compte en 1932 (t. 54, p. 606-607), il a été revu par le P. Mouran, et la couverture nous dit par ordre de l'auteur, disparu pourtant depuis 1929. Ces traités dogmatiques vieux déjà d'une douzaine d'années continuent de se réimprimer et de s'améliorer, du moins pour les détails. Une comparaison des première et onzième éditions ne révèle pas d'importantes modifications. L'ouvrage est au fond et dans chacun de ses chapitres le même, bien que, nous dit l'éditeur, « la onzième édition ait été entièrement recomposée et se présente typographiquement avec des améliorations considérables. » Ce qu'il me semble y avoir de plus neuf, c'est une table alphabétique des matières en neuf pages qui gagnerait à être suivie elle-même d'une table des noms propres. L'appendice, c'est-à-dire les commentaires théologiques du serment de Pie X qui termine le volume et n'était pas dans la 1[re] édition, n'est certes pas une innovation de la 11[e]. Il remonte à l'une des éditions intermédiaires. Les tendances doctrinales, les qualités et imperfections des autres volumes de ces tractatus dogmatici se retrouvent dans le volume de 1933.

6. Dieu étudié en lui-même et dans son œuvre, la création, la théologie, passe aux traités christologiques : Incarnation et Rédemption avec leurs appendices et corollaires. Après Credo in Deum, il y a, Credo et in Jesum Christum, etc. Sur Jésus-Christ lui-même, cette chronique de dogme ne présentera qu'un tout petit ouvrage, le N° 14 de la série théologique des Textes et documents que, depuis trois ans, publie comme la *Revue Apologétique* l'a dit, l'Université grégorienne (V. *R. Ap.* T. LIV, p. 614-615.)

Il s'intitule *De Unico Esse in Christo.* C'est un recueil de textes qui met à même ceux qui le voudraient, de faire une étude personnelle sur l'une des questions les plus subtiles et les plus

controversées du quomodo de l'union hypostatique. Le P. Hocedez a choisi celles qui lui paraissaient mériter le plus d'être prises en considération, parmi les réponses qu'apportèrent à la question, dès qu'elle eut été soulevée, les principaux théologiens de la fin du XIIIe et du début du XIVe siècle. Vingt-deux textes nous sont donnés, empruntés à quinze auteurs de tendances doctrinales très diverses : Albert le Grand, saint Bonaventure, saint Thomas (5 textes), Pierre de Tarentaise, Ulrich de Strasbourg, Henri de Gand (2 textes), Bernard de Trilia, Richard de Midletown (2 textes), Mathieu de Aquasparta, Gilles de Rome (2 textes), Godefroy de Fontaines, Robert de Colletorto, Bernard d'Auvergne, Duns Scot, et Durand de S. Pourçain. Deux seulement de ces textes étaient jusqu'à ce jour inédits, ceux de Bernard d'Auvergne, et de Robert de Colletorto, un thomiste anglais assez difficile à sûrement identifier.

L'auteur se contente de donner les textes, laissant à ses étudiants le soin de les comparer, de les opposer, et de trouver eux-mêmes dans une analyse personnelle le point de départ le plus ancien des différentes opinions sur la question que se partagent aujourd'hui les écoles. Il n'a voulu épargner à ses élèves de Rome et d'ailleurs, que de longues et difficiles recherches dans les manuscrits et les gros in-folio. Ils l'en remercieront certainement.

7. — Sur la Sainte Vierge, depuis notre dernière chronique, les ouvrages ont été plus nombreux et plus importants que sur N. S. Jésus-Christ.

Le premier est un écrit ancien déjà pour le fond, nouveau seulement dans la forme. C'est un mois de Marie en latin. Le recueil est du XXe siècle, les chapitres, 31, autant que de jours dans le mois, ont été écrits au XVIe siècle par un Jésuite assez récemment canonisé et déclaré docteur de l'Eglise, Pierre Canisius. L'auteur du recueil les a extraits du grand ouvrage du Saint : De Maria Virgine incomparabili, et Deigenitrie sacrosancta. En somme, collection d'études théologiques, historiques, et même quelquefois apologétiques, plutôt que Vie ou Histoire de la Très Sainte Vierge. De façon quelque peu factice, et que rien ne demande, le Père Pierre Vogt divise en trois articles chacun de ses chapitres. Mais nous ne sommes en présence ni des trois

points d'une oraison, ni des trois parties d'un discours ou d'une dissertation, et aucune idée générale ne paraît avoir présidé à cette répartition uniformément tripartite.

Ce qui nous est dit de l'Immaculée Conception (ch. III), de l'Assomption (ch. XXVII), de la médiation de Marie (ch. XXIX), met à même d'apprécier les judicieuses positions de l'auteur. Une table des matières due au R. P. Vogt, permet de retrouver chez les Pères et théologiens auxquels ils sont dûs, les textes cités par Saint Pierre Canisius. Tout vieux qu'il est, c'est un mois de Marie qui pourra faire figure de nouveauté. C'est du solide. Ni fadaises ni mièvreries.

8. *Marie dans le dogme*, titre du livre du P. NEUBERT, n'exprime qu'en partie l'objet dont il traite. L'auteur expose, touchant la Sainte Vierge, les vérités qui sont aujourd'hui des dogmes : Immaculée Conception, maternité divine. Virginité, Sainteté, maternité spirituelle, son exposé s'étend aussi aux dogmes de demain, même très éloignés encore, aux vérités qu'il juge actuellement définissables : Assomption corporelle, médiation universelle. En appendice, sous le titre Règles, pour juger les grandeurs et privilèges de Marie, il veut nous donner ce que l'on pourrait appeler en termes prétentieusement techniques, la méthodologie de la mariologie future, l'ensemble des règles à suivre pour découvrir et conduire jusqu'à la solennelle définition par l'Eglise, les vérités innombrables, nous dit-il, relatives aux grandeurs de la Vierge.

L'ouvrage est très méthodique au moins d'apparence, et se développe suivant un plan logique et uniforme. Le reproche le plus sérieux qu'on lui pourrait faire, serait de manquer çà et là de la précision et de la netteté qu'exige une saine méthode. Est-ce autre chose que de l'imprécision, de l'à peu près, de la théologie approximative, cette phrase malheureuse (p. 75-76), à propos de l'Immaculée-Conception : « Que trouvent-ils (les rationalistes) à redire, puisque n'admettant pas la doctrine du péché originel, ils affirment de tous les hommes ce que nous affirmons de Marie ? » Hélas ! ni de Marie, ni de tous les hommes nous n'affirmons (et par nous j'entends le P. Neubert compris), nous n'affirmons ce qu'ils affirment. De Marie, nous affirmons un état de justice surnaturelle qu'ils n'attribuent certes pas ni à Marie, ni à tous les hommes, même quand ils nient la chute originelle.

Ce qui, sous un titre très (trop ?) prometteur (p. 171), nous est dit de l'Assomption, n'a pas, il s'en faut, la clarté ni la précision des affirmations de dom Renaudin dans le livre dont a longuement parlé la *Revue Apolog.* (T. 56, p. 720.) L'auteur qui se prononce catégoriquement lui aussi pour la définibilité de l'Assomption paraît bien vouloir la démontrer d'abord par un appel à la révélation virtuelle (p. 170), c'est-à-dire à une connexion nécessaire de l'Assomption à des dogmes déjà définis. Il ne le dit pas assez nettement. Il ne nous dit pas non plus ce qu'il pense des traditions locales dont il parle aux pages suivantes, qui paraissent bien n'être que de ces traditions humaines incapables d'après dom Renaudin de donner la certitude du fait de l'Assomption et donc de servir de base à une définition. La pensée de l'auteur en tout ce chapitre apparaît un peu dans le nuage.

De même, les quatre règles pratiques qu'il propose en son appendice pour nous mettre à même d'apprécier justement les privilèges de Marie restent trop dans les hauteurs de la spéculation. Elles sont aussi trop imprécises pour être facilement appliquées. L'auteur paraît d'ailleurs s'en être rendu compte, du moins si l'on en juge par les réserves dont il les enveloppe. Ces réserves lui permettent d'en affirmer le bien-fondé, tout en avouant qu'on ne peut y avoir pleine confiance qu'après confirmation par le sentiment universel de l'Eglise (p. 290, 293, 295). Et si l'on ne perd pas de vue que, de l'aveu même du R. Père, le consentement est universel surtout et presque uniquement quand l'autorité suprême a parlé, on en vient à se demander si les règles pour découvrir et conduire au terme d'une définition les innombrables vérités mariales encore inconnues, ne mériteraient pas créance, pleine créance du moins, seulement quand on n'en a plus besoin, c'est-à-dire quand est faite la définition à laquelle elles sont censées conduire.

9. Des ouvrages récents sur la Sainte Vierge, celui qui s'impose et restera, c'est incontestablement le *Mystère de Marie*, du P. Bernard. Ce mystère de Marie, c'est le mystère de la maternité de grâce, de la maternité pour l'humanité tout entière. Ce volume qui vient de paraître, et qui s'annonce comme n'étant que le premier qu'un second devra suivre, renferme trois parties :

1° Les *origines profondes* du mystère. Il y en a deux : la maternité divine de Marie et notre incorporation à Jésus, chef dont nous sommes les membres, ne formant avec lui qu'un seul corps. Marie ne peut être mère de Jésus sans être aussi la nôtre dans l'ordre spirituel de la grâce. Du haut de sa croix Jésus n'a pas eu à nous la donner pour mère. Elle l'était depuis qu'elle était la sienne.

2° La *phase terrestre* du mystère. Quatre faits la résument : Immaculée Conception, Annonciation, Compassion, Assomption. Cette assomption est impliquée, révélée déjà dans les autres mystères. L'exception de l'Immaculée Conception appelle la faveur de l'Assomption. En décrivant toute cette phase terrestre du mystère, l'auteur a constamment la préoccupation de mettre en relief la mère que nous y avons, qui jamais ne nous perd de vue.

3° *Epanouissement céleste* du mystère de la maternité de grâce, le couronnement de gloire qui donne lieu à la toute puissante intercession et à la bienfaisante action pour nous de Marie dans le Ciel.

L'auteur a pu dire, sans tromper, que le livre est construit tout entier sur les données de la Foi. Sa théologie est basée « seulement sur les articles de la foi et sur les dogmes concernant le Verbe Incarné ». Tout est inspiré de la Sainte Ecriture et de S. Thomas. Les chapitres ne sont guère qu'un commentaire très personnel de la Somme, surtout de la III^a^ Pars, appuyé de citations, ds paraphrases et d'adaptations de textes d'à peu près tous les livres du N. T. et de quelques-uns de l'Ancien. Des novices en théologie, et il y en a eu déjà parmi les lecteurs du livre, auront quelque peine à discerner ce qui est citation proprement dite et faisant preuve, de ce qui n'est que paraphrase ou adaptation donc de moindre autorité, à distinguer entre ce qui est dit, et ce qui n'est qu'insinué et donc plus difficile à bien apprécier.

Si l'Ecriture et la Somme Théologique fournissent le fond et la trame, les lecteurs qui goûteraient davantage d'autres auteurs sacrés ou profanes seront heureux de rencontrer au passage des citations et utilisations soit d'auteurs spirituels, S. Augustin, S. Bernard, S. Bernardin de Sienne, Bérulle, Olier, S. Jean Eudes, Bienheureux Grignon de Montfort, Faber, sainte Catherine de

Sienne, soit d'exégètes : Lagrange, Weber, Berthier, Lemonnyer, Allo, Prat, Lavergne, soit de théologiens et prédicateurs : Chardon, Bossuet, Monsabré, soit de poètes et littérateurs : Dante, Pascal, Léon Bloy, Péguy, G. Frommel, Mélanie Marnas, René Schwob, Colette Yver, Henri Duclos, Jehan Rictus, Paul Claudel, etc...

L'impression très soignée, le papier bien choisi, la modicité du prix, ajoutent encore aux charmes du fond. Le volume a déjà connu et mérite de connaître de plus en plus le succès. Le tome Ier ne sera pas de ceux qui ont déjà vieilli quand paraîtra le second, même si le R. P. nous fait attendre trop longtemps à notre gré la suite qu'il annonce.

10. Les ouvrages étudiés jusqu'ici sont de la spéculation. Les deux livres, d'ailleurs très différents, que nous rencontrons maintenant sont à la fois du dogme et de la morale. En même temps que ce qu'il faut penser, ils enseignent ce qu'il faut faire.

Le *De Sacramentis* du P. Merkelbach, bien que formant le IIIe et dernier volume de sa Somme de Théologie morale, relève beaucoup de la théologie dogmatique. C'est en somme une étude complète des Sacrements. Le R. P. le sait bien. S'il lui paraît opportun de placer cette étude, partie spéculative, partie pratique dans un cours de morale, c'est que, nous dit-il (p. 10), les Sacrements ont été institués plutôt pour être *reçus* que pour être *crus*.

On trouve posées et discutées, dans son livre, les questions les plus spéculatives de la théologie sacramentaire : question spéculative de la causalité des Sacrements, où l'auteur expose avec bienveillance la théorie du P. Billot ; causalité dispositive et la théorie des Thomistes ; causalité physique « que rien ne les oblige d'abandonner et qui peut continuer de leur paraître plus probable » (p. 52) ; question spéculative de la reviviscence des Sacrements, qu'à la suite du P. Billot et contre maint thomiste il étend jusqu'au sacrement de Pénitence (p. 58) ; question spéculative de la matière des ordinations et de la confirmation, où il fait preuve d'un certain éclectisme ; question spéculative du caractère sacramentel des ordres inférieurs, où il se montre résolument thomiste ; question spéculative des exigences de l'attrition, où il se montre moins contritionniste que cer-

tains de ses confrères dominicains, Diekamp et Périnelle : question spéculative sur le mode de transsubstantiation ; question de l'essence du sacrifice de la Messe, où il suit surtout Billot, et ne veut rien emprunter ni au P. de la Taille, ni à M. Lepin.

Sans faire étalage d'érudition historique, l'auteur, à propos de la Pénitence, nous montre qu'il est au courant des questions que pose l'histoire, et son traité est en progrès sur maint traité récent, sur celui du P. Lercher par exemple.

La partie morale et canonique du volume, bien au courant des dernières décisions des Congrégations ou de la Commission d'interprétation du Code, est très méthodiquement et très clairement exposée. L'auteur ne s'en tient pas aux principes, comme on regrette que le fassent trop souvent les moralistes de l'école dominicaine ; casuistique et directions pratiques occupent dans l'ouvrage une place importante. Dans la question délicate des actes inachevés (p. 130) dans les rapports conjugaux, il se montre plus sévère que certaines revues actuelles (*Nouvelle Revue théologique, Ami du Clergé*). C'est elles qu'il vise quand il dit : Nequit admitti quod aliqui dixerunt. Certains lui en feront un reproche ; d'autres penseront que s'il est plus sévère, c'est qu'il a peur d'être imprudent. Sur d'autres points, par exemple (p. 233) sur les causes qui autorisent ou n'autorisent pas à célébrer sans être à jeun, peut-être ne faut-il pas lui en vouloir de réagir contre des tendances plus larges. De même est à prendre à la lettre ce qu'il dit de l'interdiction de consacrer à la Messe des hosties apportées après la consécration (p. 174). Je ne lui en veux pas non plus de réprouver dans l'absolution conditionnelle la formule « si tu es dispositus », et de n'autoriser que : « tu est capas » (p. 579-580). Les raisons qu'il donne et que l'autres avaient déjà depuis longtemps données sont convaincantes. Très sage et très opportun, et fondé sur la théologie la plus certaine, le conseil qu'il donne aux supérieurs et aux parents de ne pas consulter le confesseur du candidat quand il s'agit d'admission aux ordres ou à la profession religieuse (p. 590) ; il aurait pu dire aussi quand il s'agit de projets de mariage. De tous ceux qu'on peut avoir l'idée d'interroger, le confesseur est le moins libre de répondre, et ne peut que certifier la fréquence plus ou moins grande des confessions.

Sur quelques points, par exemple sur l'attitude du confesseur

à l'égard des récidivistes, sur le délai du Baptême des enfants bien portants, on peut le trouver trop sévère. Cette tendance à la sévérité sur certains points ne l'empêche point de se ranger parmi ceux qui autorisent dans certains cas la demande du divorce civil.

Sur la question discutée de la *vocation sacerdotale*, l'auteur me paraît avoir voulu contenter tout le monde. Ce que M. Lahitton appelle vocabilité, il l'appelle vocation in actu primo, l'appel de l'évêque constituant la vocation in actu secundo. C'est une manière de dire qu'il y a une vocation avant l'appel. Dans cette vocation in actu primo, il met les deux éléments que M. Lahitton requiert pour la vocabilité : idoneitas ad statum clericalem et sacerdotalem ex naturae et gratiae dotibus ; et recta intentio, seu libera, firma et constans voluntas obligationes status assumendi et exsequendi. Il ajoute il est vrai, et *plerumque* supernaturalis propensio seu gratiæ incitamentum (l'attrait !) licet id *lege ordinaria necessarium non sit*. N'est-ce pas dire que l'attrait n'est pas une marque nécessaire, puisqu'aucune loi ne l'impose, et donc retirer d'une main ce que l'autre paraît donner.

Le *De Sacramentis* du P. Merkelbach est un des meilleurs traités sur la matière. Par son ampleur, par sa préoccupation de compénétrer la morale des enseignements du dogme, par la richesse de son information, il est en progrès notable sur les traités similaires, même sur ceux qu'en ces derniers temps nous avaient donnés de ses confrères en religion, le P. Prummer par exemple.

Il sera particulièrement utile à consulter sur toutes les questions qui ont trait à l'usage et aux abus du mariage. Il est parfaitement clair. Les directions qu'il donne sont toujours appuyées en raison. Il ne se contente pas d'aligner sans en faire pénétrer le pourquoi les réponses de la Pénitencerie ou des autres autorités romaines. Il met à même de voir nettement ce qui est bien et ce qui est mal, et en quoi ce qui est mal est véritablement déraisonnable.

11. Du R. P. Melkerbach à Kœberlé il y a transition brusque. Si ce n'est passer de Tetzel à Martin Luther, c'est du moins quitter un fils de S. Dominique et disciple de S. Thomas pour lier connaissance avec un disciple assez indépendant d'ailleurs du

grand prophète de la Réforme. Et c'est pour étudier dans son livre assez hardi du point de vue protestant, le problème de la vie morale dans le christianisme, c'est pour connaître la théorie de la vie morale et du rôle de la liberté telle qu'il la veut déduire des principes mêmes du luthéranisme. Deux mots d'après lui résument toute la vie morale du chrétien : justification et sanctification, et ces deux mots couvrent deux états d'âme, deux réalités qui se complètent et s'appellent, et dont il donne une idée qui n'est évidemment pas la conception catholique. La *justification* précède ; elle est toute entière l'œuvre de Dieu. La volonté libre de l'homme ne peut même s'y préparer, comme le dit, à tort selon notre auteur, le concile de Trente. Préparée par nos dispositions, elle ne serait plus un don gratuit. En cela on reconnaît Luther, et aussi une méconnaissance réelle de ce qu'enseigne le Concile, qui veut accorder gratuité et préparation par des dispositions, conditions mais non cause de la justification.

Ce premier acte, ce premier état d'âme est le point de départ de la *sanctification*. Elle-même est l'état d'un homme justifié et « qui s'efforce de réaliser une parfaite moralité devant Dieu » (p. 2) des hommes ont cherché, mais en vain à se sanctifier eux-mêmes. On n'y parvient pas, comme beaucoup ont eu tort de le croire et de le tenter ni par les œuvres, ni par le sentiment, ni par la spéculation intellectuelle. Voies fausses toutes les trois, non seulement prises chacune en particulier, mais toutes ensemble. Alors même qu'on les unirait, œuvres, mysticisme et doctrine ne sauraient opérer notre sanctification. C'est en vain que par elles, l'homme voudrait de lui-même parvenir à une perfection morale digne de Dieu. La sanctification est l'œuvre de l'Esprit, de Dieu, qui sanctifie après avoir d'abord justifié, c'est-à-dire, affranchi du joug du péché. Jusqu'ici rien de neuf à peu près. Là où le livre justifie mieux le titre que lui a donné le traducteur, *Nouveau traité de la liberté chrétienne*, là où il est pour nous plus intéressant, c'est dans ce qu'il nous dit des œuvres et de la liberté. Si elles ne peuvent opérer la sanctification, elles ne lui restent pas cependant étrangères. Si c'est Dieu qui sanctifie, la liberté peut d'abord entraver la sanctification et même mettre en danger la justification qui n'est pas inamissible.

« L'homme est libre par en bas ». Impuissant à faire le bien que Dieu seul a mis en lui, il ne l'est pas à faire le mal, à com-

promettre l'efficacité de l'action divine. Au jugement dernier, c'est Dieu qui nous aura placés à sa droite. C'est nous, si nous le préférons, qui nous placerons à sa gauche. Nous pouvons perdre à tout moment le don de la vie nouvelle.

Mais ce n'est là qu'une partie du rôle de la liberté. Les commandements de l'Evangile sont des exhortations à persévérer dans la foi, à marcher vers la sanctification. La foi nous a justifiés. La charité nous fait marcher dans la sanctification, et les œuvres, la liberté sont au service de la charité. L'auteur réhabilite dans ses chapitres V et VI, particulièrement intéressants pour nous quantité d'éléments de la sanctification honnis autrefois de ses coreligionnaires, la crainte des menaces divines, la crainte du jugement, l'effort pour obéir, pour écouter Jésus-Christ, pour résister aux tentations, un certain ascétisme, le culte extérieur, l'art religieux, le chant, les fêtes, la confession même secrète. La sanctification, à la différence de la justification ne se fait pas *que* par la foi. Les œuvres, la lutte contre le péché, sont utiles voire nécessaires. Par le péché, la liberté peut ébranler la foi, mettre en péril la justification, empêcher la sanctification.

Si sur le terrain de la spéculation, l'auteur reste loin du catholicisme (moins loin pourtant qu'il ne le croit, parce qu'il le connaît mal), sur le terrain pratique, il y a un pas important de fait vers la morale et même vers l'ascèse catholique. Le livre renferme de fort belles pages que même un catholique éclairé peut lire avec profit, parce qu'elles expriment en d'heureuses formules des pensées et des sentiments qui sont d'un sincère disciple, de celui qui s'est dit, en même temps que la vérité, la voie et la vie.

12. — Il nous reste à signaler quelques ouvrages qui ne sont pas seulement de la théologie, mais plutôt de l'histoire. Ce sont des études spéciales, des monographies sur des points particuliers de l'histoire des doctrines théologiques. Et puisqu'il s'agit d'histoire, c'est tout indiqué de suivre l'ordre chronologique. La première de ses études est une thèse sur la *défense du Pape Formose*. Elle a été soutenue devant la faculté catholique de Strasbourg, après avoir été préparée avec l'encouragement et sous la direction du professeur Rivière, un des rédacteurs de la *Revue Apologétique*. L'auteur *Démétrius Pop*, un prêtre catholique

roumain, étudie les écrits de trois auteurs peu connus des débuts du 10e siècle. Dans les controverses et discussions auxquelles a donné lieu l'attitude des Papes Etienne VI, Sergius III et Jean IX à l'égard de leur prédécesseur Formose, ils prirent la défense du Pape si honteusement maltraité, Auxilius, Vulgarius, et l'auteur anonyme de l'*Invectiva in Romam*.

L'auteur touche à des questions d'histoire, d'histoire littéraire et surtout de théologie proprement dite. Deux questions dogmatiques sont en jeu : la question des *réordinations*, étudiée jadis par M. Saltet dans une thèse beaucoup plus volumineuse, et qui ne se limite pas au cas de Formose ; le problème en second lieu de l'*autorité pontificale* et de l'obéissance qui lui est due. S'ils en maintiennent catégoriquement le principe, les trois défenseurs de Formose étudiés par Pop. ont été amenés par les circonstances à insister surtout sur les limites que comportent et cette autorité et le devoir corrélatif de l'obéissance.

Sur la question des *réordinations*, leur doctrine, déjà traditionnelle avant eux, et perdue de vue par quelques-uns de leurs contemporains, a définitivement prévalu. Ils vont au devant des enseignements et définitions du Concile de Trente. Dans le problème de l'*autorité du Pape*, ils n'ont pas été aussi heureux. Les circonstances extraordinairement tragiques dans lesquelles ils écrivaient, expliquent ce qu'il y a d'excessif dans leurs revendications en faveur de la conscience et de la liberté. Pour les besoins de leur cause, juste d'ailleurs, pour remédier à ce qui leur parut, et paraît à d'autres qui voient de plus loin et avec plus de désintéressement, acte de despotisme, plutôt que d'autorité, ils furent amenés, en cherchant à fixer les exactes et délicates limites, entre préceptes justes et injustes, à se servir des formules qui seront plus tard celles du gallicanisme. L'étude de Démétrous Pop nous montre une fois de plus que l'abus du pouvoir engendre des réactions exagérées, et que le développement des doctrines ne se fait pas toujours dans la sereine contemplation des principes.

13. La seconde thèse, celle du P. Guichardan, du siècle de fer, nous transporte aux xive et xve siècles et nous fait passer du domaine de la politique des Papes, dans celui de la théologie et de la théodicée la plus haute et la plus abstraite.

La précédente chronique de dogme (V. *Rev. Apol.*, tome LVIII,

p. 230), à propos d'un ouvrage du P. Jugie a eu à dire un mot de Grégoire Palamas et du palamisme. Aujourd'hui, nous avons à faire connaître la thèse consacrée par un élève et frère en religion du R. P. Jugie au problème qui fait le fond du palamisme. Cette thèse soutenue devant la faculté théologique de Lyon a pour objet le *problème de la simplicité divine* en Orient et en Occident, aux XIVe et XVe siècles. Elle étudie la doctrine sur ce point de trois auteurs. Grégoire PALAMAS, Duns SCOT et Georges SCHOLARIOS. Le nouveau docteur ne veut nous faire connaître ni tout le palamisme, ni encore moins tout le scotisme, mais la solution qu'apportent ces auteurs au problème de la simplicité divine, au problème de la conciliation de ce dogme qu'impose la foi, avec la distinction en un Dieu simple de l'essence et des attributs ou opérations, et des attributs entre eux.

La thèse procède tour à tour par analyses et synthèses : étude analytique des différents passages où chacun des théologiens en cause traite la question ; synthèses pour chacun des enseignements dispersés dans ses œuvres. Plus intéressantes encore que chacune des synthèses qui terminent chacune des trois parties de l'ouvrage, les vues synthétiques de théologie comparée qui se trouvent non seulement aux dernières pages, mais aussi par-ci, par-là au cours des chapitres.

La thèse veut montrer, non seulement les ressemblances et différences, mais aussi les rapports de dépendance qui rattachent les uns aux autres les enseignements de ces auteurs. Scot et Palamas sont parallèles. Par des voies et pour des motifs bien différents, ils sont amenés à poser la même question. Ils ont pu ne pas se connaître, ou plutôt Palamas, le plus jeune 1296-1359, paraît bien n'avoir pas connu Scot, mort en 1308 et dont tous les ouvrages sont antérieurs aux siens. Entre les deux doctrines, le R. P. signale plus de différences que de ressemblances. Palamas est un mystique. Il ne se mit à écrire que pour défendre les positions de sa fausse mystique. Il n'est ni le premier ni le dernier qu'un faux mysticisme ait amené à soutenir de vraies monstruosités théologiques. Georges Scholarios, bien postérieur aux deux autres (1310-1400), a subi leur influence à tous les deux, mais « il est resté plus palamite qu'il n'est devenu scotiste ». Il connaît et il aime saint Thomas, et il s'en inspire volontiers dans l'ensemble de sa doctrine, mais en bon palamite

qu'il est et veut être, il voit parfaitement que sur la question qui lui tient à cœur, il n'a rien à prendre du côté de saint Thomas, et il s'en sépare. « Aux antipalamites qui se réclament du latin Thomas, il opposa le latin Duns Scot », mais ce n'est pas, à vrai dire pour se faire scotiste, c'est pour amener Duns Scot au secours du palamisme : s'il emprunte à Duns Scot l'armature scolastique, s'il lui prend les formules, distinction formelle a parte rei, c'est pour en faire bénéficier l'esprit de Palamas, notre Bienheureux Grégoire de Thessalonique comme il l'appelle (p. 113).

Cette étude de théologie comparée, sur la simplicité divine amène l'auteur à traiter de questions connexes plus intéressantes encore du point de vue strictement dogmatique. Voir en particulier ce qui nous est dit (p. 103 et 116) de la conception de la grâce dans le palamisme, de ses rapports avec la lumière divine, du caractère éternel, increé, de véritable attribut opératif de Dieu que lui donne le palamisme. Elle est l'une, et non la moindre de ces opérations divines, qui pullulent autour de l'essence de Dieu. C'est dans cette fausse conception du caractère increé de la grâce, attribut divin, que le R. P. voit l'erreur de base la plus importante, et le point de départ en somme de tout le palamisme. Le problème de la grâce pour Grégoire et les siens se pose moins en nous qu'en *Dieu*. C'est en Dieu qu'ils le doivent expliquer, d'où ce dédoublement de Dieu qui constitue le palamisme. Avec la grâce créée *en nous* et nous déifiant, ce n'est plus en Dieu qu'est posé le problème (p. 117).

14. — La thèse du P. Jérôme de Paris nous ramène à la Très Sainte Vierge, aux pieds de laquelle s'achèvera la Chronique. Elle nous replace au temps de Pierre Canisius.

La publication commencée en 1922 par les Capucins de Venise, des œuvres complètes de leur ancien ministre général, Laurent de Brindes, que Léon XIII a canonisé en 1881, bien qu'elle n'ait donné jusqu'à maintenant que quatre volumes, paraît devoir donner lieu à des études sur la doctrine de ce théologien et prédicateur du XVIIe siècle (1559-1619). Aujourd'hui, le P. Jérôme de Paris nous présente une véritable thèse qui pourrait être avantageusement présentée pour le doctorat, sur la *théologie mariale* de son Saint confrère.

Dix chapitres se partagent tout ce que l'on peut dire sur le

sujet. Le Chapitre sur la Prédestination de Marie, l'amène à prendre parti dans la fameuse querelle sur le motif formel de l'Incarnation. Bien qu'il distingue très nettement les deux questions que certains paraissent confondre : quel fut le motif principal de l'Incarnation (question de *fait*), et l'Incarnation aurait-elle eu lieu, si Adam n'avait pas péché (question de *futurible*), et se tienne en face de la première, les arguments qu'il apporte à la suite du Saint, ne convaincront pas les Thomistes. Le P. Jérôme ne paraît pas se faire illusion sur ce point, et peut-être d'ailleurs ses arguments ne sont-ils pas tout à fait à l'encontre de ceux ou de certains de ceux de la thèse adverse.

Plus intéressant encore son chapitre sur l'Immaculée Conception. Le Père Jérôme critique avec raison la prétention de Saint Laurent à faire de saint Thomas un partisan au moins intermittent de l'immaculée Conception. Dignes de louange aussi ses efforts pour préciser la pensée du Saint Capucin sur les deux questions subsidiaires de la *fomes peccati* et du *debitum culpae* en Marie et pour montrer qu'il sut se garder des prétentions vraiment outrées de certains défenseurs de l'Immaculée Conception. Même louable souci dans le chapitre de la Plénitude de grâce, de montrer qu'il sut éviter les excès de Pierre le Vénérable, qui devaient être repris au XVII[e] siècle par le frère mineur espagnol Fr. Guerra. Marie eut toute la plénitude, mais sa seule plénitude que comportait sa situation de créature encore *in via*. Dans le chapitre de la médiation de Marie, l'auteur fait remarquer presque avec regret que le titre de co-rédemptrice que sa doctrine pourtant demanderait, nous dit-il, ne lui fut jamais donné par saint Laurent de Brindes.

De cette étude sérieuse, l'auteur tire deux conclusions : l'une sur le caractère riche, plein d'onction, personnel, et surtout parfaitement sûr de l'enseignement du Saint, appuyé qu'il est toujours sur les enseignements officiels de l'Eglise, et jamais sur des révélations privées et sur des miracles et apparitions plus ou moins authentiques comme en renferment trop souvent les petits livres de piété envers la Sainte Vierge. La seconde conclusion, qui déborde quelque peu les prémisses posées dans les dix chapitres de l'étude, essaie de déterminer (provisoirement du moins, et jusque à plus ample informé), à quelle école théologique se rattache Laurent de Brindes. Il serait disciple de saint

Thomas beaucoup plus que de saint Bonaventure et surtout que de Duns Scot. Il ne cite jamais Duns Scot, ne se réclame jamais de son autorité, même à l'appui de ses thèses anti-thomistes sur l'Immaculée Conception, et sur le motif de l'Incarnation. Ces deux thèses, que d'ailleurs tous les thomistes ne sont pas unanimes à rejeter lui auraient été inspirées par sa fidélité aux traditions et à la spiritualité de saint François et nullement par l'influence du docteur subtil, ces tendances antiscotistes, seraient d'ailleurs une des caractéristiques de la réforme capucine.

Ces trois études de théologie historique par lesquelles s'achève cette chronique, montrent que facultés catholiques d'Etat (Strasbourg), universités catholiques (Lyon), hautes études des Réguliers (collège international des Fr. mineurs capucins) entrent de plus en plus dans les vues des Papes qui recommandent à côté de la Scholastique, qu'on aurait tort de négliger, de faire une part de plus en plus grande à la méthode historique et positive.

V. Lenoir.

P. S. L. Lercher, S. J. *Institutiones theologiae dogmaticae*, 2e édition, tome II, de Deo Uno, de Deo Trino, de Deo creante et elevante XXVI 518 pages in-8°. Rauch. Insprück.

La première édition de ce même tome II a été présentée aux lecteurs de la *R. A.* en avril 1925, par un confrère de l'auteur qui ne voulut être connu que sous le nom d'Interim. La récension se terminait par un vœu d'ailleurs élogieux : « Les grandes qualités de ce travail nous font souhaiter vivement que dans une prochaine édition il soit porté remède à ces imperfections. »

Ce que nous venons de dire au début de cette chronique du premier volume de cette seconde édition fera suffisamment deviner que si nous souscrivons à l'éloge, le vœu du R. P. Interim garde en 1934 toutes ses raisons d'être.

V. L.

Chronique d'Histoire des origines chrétiennes[1]

XII. — Saint Jean Chrysostome est, si l'on peut dire, à la mode. Notre dernière chronique signalait les deux petits volumes que dans la *Bibliothèque patristique de spiritualité*, lui a récemment consacrés M. Ph. E. Legrand. Nous avons aujourd'hui à annoncer l'apparition, dans les *Classiques Garnier*, d'une traduction nouvelle du Dialogue sur le Sacerdoce, de trois discours sur le mariage et des lettres à Olympias[2]. Trois de ces lettres avaient déjà paru dans le recueil de M. Legrand ; mais les autres n'y figuraient pas. C'est dire que le nouveau volume, loin de faire double emploi avec ceux qui l'ont précédé, les complète heureusement.

M. Martin fait précéder sa traduction d'une brève introduction dans laquelle il rappelle ce qu'il est indispensable de connaître sur la vie et les œuvres de saint Chrysostome. Il la fait suivre de quelques notes explicatives, surtout d'ordre historique, et quelques-uns seront tentés de regretter le petit nombre de ces notes. La traduction elle-même est faite d'après le texte de l'édition Gaume, que M. Martin n'a pas cherché à améliorer : on ne saurait d'ailleurs le lui reprocher. Il faut attendre que nous ayons à notre disposition un texte soigneusement publié de saint Jean Chrysostome, et c'est là un des plus pressants besoins qui soient ; mais je ne sache pas que l'on ait déjà mis sur le chantier cette œuvre colossale. Seuls quelques traités, comme le *De sacerdotio* ont jusqu'ici paru dans un texte revu : M. Martin, qui connaît l'édition Nairn, ne paraît pourtant pas en avoir fait usage. En tout cas, le commun des lecteurs ne pourra que se réjouir de posséder en une traduction claire, élégante et exacte

1. Cf. *R.A.*, juillet 1934.
2. Saint JEAN CHRYSOSTOME, *Dialogues sur le Sacerdoce. Discours sur le mariage. Lettres à une jeune veuve.* Traduction nouvelle par l'abbé Fernand MARTIN ; in-16 de XXVI-324 pages ; Paris, Garnier, 1933 ; 15 francs.

quelques-uns des plus beaux morceaux de l'éloquent évêque de Constantinople.

XIII. — L'histoire de la spiritualité orientale est encore presque entièrement à écrire ; et il faut remercier les spécialistes comme le R. P. Viller ou le R. P. Hausherr qui placent avec patience les jalons de cette histoire en étudiant quelques-uns des problèmes particuliers qu'elle pose aux travailleurs.

Le récent ouvrage du R. P. Hausherr est un recueil d'articles que l'on sera heureux de trouver ici assemblés[1]. On y trouve d'abord trois fragments syriaques attribués à Evagrius le Pontique, sur la prière. Ces fragments ne proviennent pas du *De Oratione* qui porte le nom de Nil dans la tradition grecque et celui d'Evagre dans la tradition syriaque. On les lira avec intérêt, et peut-être quelque érudit parviendra-t-il à en déterminer la provenance.

On sait la place que tient, dans la littérature spirituelle, la comparaison de Marthe et de Marie, regardées comme les symboles de la vie active et de la vie contemplative. Naguère, M. Wagner avait cru retrouver chez saint Ephrem la mention de ce symbolisme. Le P. Hausherr n'a pas de peine à montrer que les textes soi-disant éphrémiens qui renferment l'exégèse allégorique sont en réalité du Pseudo-Macaire et que, dans toutes ses œuvres authentiques, saint Ephrem donne à Marthe, active, charitable et dévouée, la première place sur Marie, tranquille et presque indifférente.

La théorie des huit péchés capitaux est classique en Orient. Gennadius en attribue la paternité à Evagre. Mais on peut se demander, et on n'a pas manqué de le faire, où Evagre lui-même a trouvé le point de départ de cette énumération. On a pensé aux stoïciens, à Macaire, au poète Horace lui-même. Très justement, le R. P. Hausherr nous oriente du côté d'Origène, qui a été le maître incontesté d'Evagre. Le nombre huit est celui des ennemis vaincus par Israël pour entrer dans la terre promise (Cf. Deuter., VII, I) ; les noms des péchés se retrouvent plusieurs fois dans les œuvres d'Origène ; seul, l'ordre dans lequel ils sont

1. Irénée Hausherr, *De doctrina spirituali christianorum orientalium quaestiones et scripta*, I (Orientalia christiana, XIII, 3; fascic. 86); in-8° de 74 pages; Rome, Pontific. Instit. studior. Oriental., 1933; 12 lire.

énumérés traditionnellement est l'œuvre d'Evagre qui aimait les systématisations. Le P. Hausherr fait encore remarquer que la vie de sainte Synclétique connaît une autre liste, qui dépend de Méthode d'Olympe, mais qui, venue trop tard, n'a pas pu être acceptée.

Le livre de Hiérothée est l'œuvre de Bar-Sudaili : il est probable qu'il a été interpolé, mais, dans l'ensemble, on peut regarder comme certaine cette attribution. Quelle a été l'influence de ce livre ? Suivant Merx, suivi par plusieurs auteurs, cette influence aurait été considérable, puisqu'elle se serait exercée d'abord sur le pseudo-Denys et que, par lui, elle aurait envahi tout le monde chrétien. Le P. Hausherr combat énergiquement ces conclusions. Il montre en effet que les seuls passages du livre de Hiérothée dans lesquels on découvre des ressemblances avec Pseudo-Denys sont justement les passages interpolés : l'œuvre originale ne contenait rien qui annonçât Denys. La source d'Etienne Bar-Sudaili n'est autre qu'Evagre le Pontique, dont une fois de plus l'influence s'avère considérable sur toute la littérature spirituelle de l'Orient. « Le livre d'Hiérothée, écrit le P. Hausherr, n'a pas été composé d'une seule inspiration. Le fond de sa doctrine provient tout entier d'Evagre le Pontique, et la première ébauche ne contenait pas autre chose. Les pensées dionysiennes qui se trouvent dans le texte définitif n'y occupent pas une place essentielle et pourraient en être absentes sans dommage pour la théorie centrale. Il semble légitime par conséquent de conclure qu'elles y ont été introduites lorsque le livre était achevé dans ses lignes maîtresses (p. 53). »

On ne peut pas davantage prétendre que le livre de Hiérothée a exercé une influence quelconque par l'intermédiaire d'Isaac de Ninive : le P. Hausherr n'a pas de peine à montrer qu'il y a à peine un soupçon de probabilité qu'Isaac ait connu et utilisé ce livre (p. 62) ; et il ajoute que ce soupçon même s'évanouit, si l'on se rappelle que l'œuvre de Bar-Sudaili est restée à peu près inconnue du monde syrien.

Nous connaissions déjà une utilisation du manuel d'Epictète, employé comme livre de lecture spirituelle par les moines d'Egypte. Le P. Hausherr nous apprend qu'un autre écrit stoïcien a été l'objet de la même aventure. La *Philosophie des saints ascètes*, recueil très célèbre en Orient, donne en effet sous le nom

de saint Antoine ermite un livre intitulé *Des mœurs des hommes et de la vie bonne*. Ce livre ne provient certainement pas de saint Antoine ; il est même complètement et exclusivement stoïcien, à l'exception du chapitre 141 qui, nous dit le P. Hausherr (p. 72), vient comme un cheveu sur la soupe et est une évidente interpolation. Sans doute, il est très pieux, mais sa piété est celle d'Epictète, de Sénèque, de Marc-Aurèle. Il semble bien être postérieur à Epictète et dater de la dernière période de la philosophie stoïcienne.

On voit par cette analyse l'importance du travail que nous devons au P. Hausherr. Souhaitons que bientôt de nouvelles études, semblables à celles-ci, nous fournissent encore de fructueuses récoltes pour l'histoire de la spiritualité.

XIV. — On a rarement l'occasion d'analyser des études aussi riches d'aperçus nouveaux que les *Recherches sur l'œuvre littéraire de Pélage* que vient de publier M. G. de Plinval. Ce n'est qu'un article de revue[1], mais plus important et plus précieux que beaucoup de gros livres.

Le nom de Pélage n'est pas inconnu, au contraire. Tout le monde sait qu'il fut le grand adversaire de saint Augustin et que ce fut contre le pélagianisme que l'évêque d'Hippone construisit sa théologie de la grâce. Mais on est beaucoup plus ignorant en ce qui concerne l'activité littéraire de Pélage, et il n'y a pas lieu de s'en étonner ; comme beaucoup d'autres hérétiques, Pélage a souffert non seulement des injures du temps, mais de celles des hommes qui ont supprimé ses écrits ; si bien que, le plus souvent, ses livres n'ont subsisté que sous le voile de l'anonyme ou même du pseudonyme. La première tâche de l'historien consiste ici à chercher, dans le fonds encore très vaste et presque inexploré de la littérature apocryphe, ce qui pourrait bien appartenir à notre auteur.

La tâche est difficile et elle est sans joie. M. de Plinval a eu le courage de l'aborder, et ses recherches ont été récompensées, car il ne signale pas moins de neuf ouvrages parmi lesquels le *De divina lege*, l'éloge de la virginité, le traité de la circoncision, qui sont pour la première fois rattachés à Pélage. Peut-être les

1. G. de Plinval, *Rercherches sur l'œuvre littéraire de Pélage*. Extrait de la *Revue de philologie*, t. LX, p. 9-42.

critiques n'adopteront-ils pas toutes les conclusions de M. de Plinval. Il est du moins assuré que ses études rendent de grands services. Et nous nous réjouissons de penser que nous n'avons là que les prémices d'un important ouvrage sur Pélage et le pélagianisme. Nous sommes sûrs d'avance que l'ouvrage sera du plus haut intérêt.

XV. — On sait les difficultés que présente l'exposé de la doctrine eucharistique de saint Augustin et les controverses qui ont été soulevées, récemment encore, autour des textes dans lesquels le grand docteur est amené à l'exposer. Dom Hugo Lang rend donc un bon service aux travailleurs en publiant un choix des principaux textes eucharistiques de saint Augustin[1].

Nous avons ici affaire à un florilège : nul ne sera donc étonné s'il trouve à ajouter aux quarante-sept morceaux cités par Dom Lang. Il se peut d'ailleurs qu'il y ait également à retrancher : les sermons III et IV de Denis, dont on apporte ici des extraits, ne sont pas certainement authentiques. Malgré le soin apporté par le collecteur à citer largement le contexte et à rappeler les circonstances historiques où chaque passage a été prononcé ou écrit, quelques lecteurs trouveront peut-être insuffisantes les précautions prises pour permettre une interpétation exacte : ils pourront alors recourir aux grandes éditions.

Dom Lang n'écrit pas pour les érudits, mais seulement pour les travailleurs, pour les prêtres, pour les étudiants de nos séminaires et de nos universités catholiques. A ceux-ci, son recueil rendra les plus grands services. On y trouvera, commodément groupés, les textes essentiels d'après les meilleures éditions connues. Quelques notes rappellent les principes d'interprétation. C'est un bon outil dont nous disposons là.

XVI. — Le volume que M. Régis Jolivet consacre à saint Augustin fait partie d'une collection intitulée *Les maîtres de la pensée religieuse*, et il porte en sous-titre ces mots : *Le néoplatonisme chrétien*[2]. Dès l'abord, nous sommes prévenus de ce que nous trouverons dans ce livre. M. Jolivet s'intéresse davantage à saint

1. *S. Aurelii Augustini, episcopi Hipponensis Textus eucharistici selecti*, edidit, prolegomenis et notis instruxit Hugo Lang, O.S.B.; in-8° de IV-73 pages (Florilegium patristicum, XXXV); Bonn, Hanstein, 1933; 3 marks.
2. Régis Jolivet, *Saint Augustin, ou le néoplatonisme chrétien*, in-8° de 277 pages; Paris, Denoël et Steele, 1932; 20 francs.

Augustin philosophe qu'à saint Augustin évêque et pasteur de peuples. Il est permis de le regretter : tant d'écrivains déjà nous ont entretenu des démarches de saint Augustin à la conquête de la vérité, et si peu nous ont parlé, comme il faut, de son rôle et de son attitude au cours des longues années de son épiscopat. Il semblerait vraiment qu'à dater de sa conversion Augustin cesse d'être intéressant : on peut croire qu'à d'autres points de vue il commence à le devenir.

Qu'on nous entende bien. Cette remarque ne s'adresse pas précisément à M. Jolivet, dont le sujet était en quelque sorte dicté par le sens de la collection à laquelle il apportait sa collaboration autorisée ; elle vaut pour beaucoup, pour la plupart de ceux qui écrivent la vie de saint Augustin et qui, lorsqu'ils cessent d'avoir les *Confessions* pour guide, se sentent un peu perdus devant la masse des lettres, des sermons, des ouvrages de tout genre qu'il leur faudrait étudier pour devenir capables de tracer un portrait complet du grand évêque.

M. Jolivet a fait un livre intéressant et utile, dans le cadre qu'il s'était assigné. Avec beaucoup de science et de talent, il a rappelé la vie spirituelle de son héros d'après les *Confessions* et retracé les étapes de son développement intellectuel : tout cela couvre deux cents pages : il en reste exactement soixant-sept pour parler des trente-quatre dernières années d'Augustin. Ici, l'on procède à larges traits : après une esquisse rapide des luttes livrées par le grand évêque contre les hérésies, viennent deux chapitres sur la psychologie de la foi et sur la spiritualité augustinienne. L'ouvrage s'achève par quelques pages sur les derniers jours de saint Augustin. Il faut remercier l'auteur de ce qu'il nous donne et répéter que son livre est bon : raison de plus pour désirer davantage de lui.

XVII. — Le R. P. Cayré, des Augustins de l'Assomption, est bien connu des travailleurs comme l'auteur d'une *Patrologie et histoire de la théologie* qui est rapidement devenue classique, et d'un beau volume sur la *contemplation augustinienne*. Il vient de prendre la direction d'une *Bibliothèque augustinienne*, à laquelle il faut faire le meilleur des accueils. « Cette collection, nous dit-on, s'attachera à exposer les points fondamentaux de la doctrine de saint Augustin. Elle s'intéressera en particulier à la vie chrétienne qui tient tant de place dans la pensée du grand docteur :

elle s'inspirera de l'idéal augustinien de la divine charité. Saint Augustin a eu, plus que personne, le don d'intérioriser les âmes pour les élever à Dieu, en quelque position qu'elles se trouvent, car tous les états ont reçu de lui des directions morales précises. Il invite le chrétien de toute condition à plus de profondeur intérieure. On entendra l'écho de ces appels à une vie morale très intense dans la plupart des études ici en vue. »

Pour illustrer ce très beau programme, le P. Cayré écrit lui-même le premier volume de la collection : *Les sources de l'amour divin ; la divine présence d'après saint Augustin*[1]. Si nous aimons Dieu, c'est avant tout parce qu'il vient habiter en nous. Dieu, pour saint Augustin, n'est pas un être abstrait et lointain ; il nous est au contraire toujours présent à nous-mêmes et il nous suffit de nous regarder vivre pour le découvrir. Si la préoccupation de la divine présence influe la spéculation philosophique de saint Augustin, elle est encore bien plus frappante dans sa théologie, son ascèse, sa mystique. Ici il ne s'agit plus seulement d'une présence naturelle, mais d'une présence surnaturelle. « Personne n'a traité un tel sujet avec une abondance pareille. Saint Augustin pose toujours la foi à la base de son observation et de sa morale, et à l'acte de l'esprit qui cherche Dieu ou qui le pense, il associe le mouvement du cœur qui se donne à Lui, soutenu par une main divine. Le saint évêque est le docteur de la grâce, et, pour lui, la grâce désigne l'ensemble des dons surnaturels faits à l'homme. De tous, le plus important est celui de l'amitié divine et de la présence spéciale que nous appelons l'habitation (p. 13). »

Le R. P. Cayré nous parle donc de l'habitation de Dieu en nous, d'après saint Augustin. Il répartit sa matière sur quatre chapitres : le temple de Dieu ; Dieu et son image en l'homme, L'homme-Dieu, le don de Dieu. Le premier chapitre présente une vue d'ensemble du sujet : Dieu vient en nous d'une présence naturelle et d'une présence surnaturelle. Celle-ci, renouvelée à l'homme déchu, est essentiellement une adoption ; elle fait de nous les enfants de Dieu, et nous unit si étroitement à Lui que le ciel est déjà en quelque sorte dans notre âme. On peut encore

1. Fulbert CAYRÉ, A. A., *Les sources de l'amour divin: la divine présence d'après saint Augustin* (Bibliothèque augustinienne) ; in-8° de VIII-271 pages; Paris, Desclée de Brouwer, 1934.

préciser : ce sont les trois personnes de la Trinité divine qui habitent en nous et qui nous recréent à leur image : vérité, charité, sagesse, Dieu est essentiellement tout cela et il nous communique ces biens avec prodigalité. Il y a un homme cependant en qui Dieu a habité d'une manière spéciale, ou, plus exactement à qui Dieu s'est si étroitement uni qu'il est, et lui seul, l'Homme-Dieu, le Verbe incarné : le Christ est notre exemple et notre guide ; il est notre rédempteur, il est notre sanctificateur. Enfin l'Esprit Saint est par excellence le don de Dieu : la grâce est à la fois le don incréé et le don créé qui nous libère et nous conduit à la béatitude.

Cette sèche analyse nous permet de deviner la richesse du livre que nous donne le P. Cayré. Livre de science certes, car l'auteur est constamment appuyé sur les textes mêmes du saint docteur ; mais aussi livre d'âme, livre de piété, fait pour attirer les esprits et les cœurs à Dieu. On s'instruira en le lisant, et ce qui vaut mieux peut-être, on s'édifiera. De tels livres sont rares, du moins qui atteignent ce double but. Le P. Cayré peut être félicité d'avoir réussi en sa difficile entreprise.

XVIII. — Pour mieux faire connaître au grand public la vie et le génie de saint Augustin, M. A. Lemmet publie une brochure qui n'est pas sans intérêt[1]. Il ne faut pas demander beaucoup d'originalité aux travaux de ce genre, et M. Lemmet n'y prétend pas. Il raconte la vie de l'évêque d'Hippone, puis il consacre quelques pages à son rôle théologique, à sa doctrine spirituelle, à son génie. Nous ne savons pourquoi il fait suivre son travail du texte complet de l'encyclique écrite par Pie XI à l'occasion du XVe centenaire de saint Augustin. Il est à craindre que les lecteurs à qui il s'adresse ne s'intéressent guère aux paroles du Souverain Pontife.

XIX. — Bien des auteurs se sont occupés déjà de l'esthétique de saint Augustin. Cependant, « il manquait (jusqu'à présent) un ouvrage où l'esthétique d'Augustin serait traitée en entier d'une manière historique, un ouvrage qui montrerait le développement des idées augustiniennes, et qui confronterait cette esthétique avec la philosophie ancienne ».

1. A. Lemmet, *Saint Augustin*, in-16 de x-128 pages ; Avignon, Aubanel père, s. d.

M. K. Svoboda, à qui nous devons déjà une étude sur l'esthétique d'Aristote, a entrepris de combler cette lacune[1]. L'ouvrage qu'il consacre à l'esthétique de saint Augustin mérite de retenir l'attention, à la fois par sa méthode et par ses conclusions. La méthode employée est strictement analytique. M. Svoboda étudie l'un après l'autre les ouvrages de saint Augustin d'après la date de leur composition, et dans chacun d'eux, il note avec soin les passages qui sont relatifs à des problèmes d'esthétique. Ce procédé, un peu lent, expose naturellement à de multiples répétitions, mais il a l'avantage de mettre en relief les progrès accomplis par une pensée très vivante et très active, qui ne cesse pas de s'intéresser à la beauté et aux arts par le moyen desquels elle s'exprime. On peut dire en effet que saint Augustin a toujours aimé passionnément le beau, et qu'il en a inlassablement poursuivi la conquête. Dans sa jeunesse ardente, il s'attachait sans doute à la beauté sensible. A la fin de sa vie, il ne se laissait attirer que par la vraie beauté, celle de l'esprit, et il est intéressant de retracer les étapes de cette transformation. Mais on voit qu'étudier l'esthétique de saint Augustin, c'est, d'un certain point de vue, faire l'histoire même de son âme.

M. Svoboda s'attache spécialement à découvrir les sources de la pensée de saint Augustin. Sur ce point, son ouvrage apporte, peut-être à plus d'un, des révélations. Il est d'usage en effet de se représenter l'évêque d'Hippone comme un disciple des néoplatoniciens, et l'on croit avoir assez fait lorsqu'on a défini ses rapports avec Plotin. M. Svoboda, sans mépriser ce qu'il doit en effet à Platon et à Plotin, montre que, bien souvent, les sources de son inspiration doivent être cherchées ailleurs. Nous savions déjà que saint Augustin avait beaucoup lu Cicéron et Varron : il semble qu'il a utilisé ce dernier plus que nous ne le pensions, spécialement dans le traité *De musica.* Particulièrement curieux sont les rapports relevés entre les idées d'Augustin et celle d'Aristote et des stoïciens. Pour ce qui est de ces derniers, on peut douter que l'évêque d'Hippone ait jamais lu les livres de Posidonius ou de quelque autre stoïcien ; mais les idées que les philosophes du Portique avaient naguère prêchées faisaient encore

1. K. Svoboda, *L'esthétique de Saint Augustin et ses œuvres* (Spisy filosofické Fakulty Masarykovy university v Brne, 35) ; in-8° de 204 pages ; Paris, Les Belles Lettres, 1933 ; 30 francs.

partie, au quatrième siècle finissant, de la sagesse vulgaire et il est naturel de les rencontrer chez saint Augustin comme chez saint Ambroise ou chez saint Basile. Il y aurait sans doute une importante étude à faire sur l'influence de la physique stoïcienne dans les écrits des Pères, et ce beau sujet n'a pas encore, que je sache, été examiné avec toute l'attention qu'il mériterait.

XX. — Si extraordinaire que la chose puisse sembler, la biographie de saint Benoît n'avait pas encore pris place dans l'excellente collection *Les Saints*. La lacune est maintenant comblée, et elle l'est, peut-on dire, de main de maître, puisque c'est le Révérendissime Père Dom F. CABROL qui a été chargé de raconter la vie du grand patriarche du monachisme occidental[1].

La tâche était difficile. En dehors des *Dialogues* de saint Grégoire le Grand, nous avons peu de renseignements sur la vie de saint Benoît ; et saint Grégoire s'intéresse beaucoup plus aux faits extraordinaires, aux miracles et aux signes qu'à l'histoire proprement dite. La chronologie même est complètement négligée par lui, et l'on discute encore sur les dates de la naissance et de la mort de saint Benoît. Dom Cabrol place sa naissance vers 480, d'accord en cela avec Dom Chapman ; mais il tient pour 547, comme l'année de sa mort, tandis que Dom Chaptman penche pour 553 ou même 555. Il faut laisser la solution de ce problème aux érudits, et ce n'est pas pour eux qu'est écrit le livre de Dom Cabrol.

La grande majorité des lecteurs désire surtout connaître la physionomie spirituelle de saint Benoît. Pour cela, les *Dialogues* sont un document de premier ordre, plein de vie, d'allant, de sincérité. Leur simplicité un peu naïve en apparence nous déconcerte d'abord, et nous nous demandons comment il est possible d'être si crédule : prenons-les dans l'esprit où ils ont été écrits : ils sont un témoignage. La *Règle*, elle aussi, est un témoignage : c'est elle d'abord qui nous renseigne sur la spiritualité du patriarche, et l'on comprend que Dom Cabrol l'ait étudiée avec prédilection ; il en rappelle la modération, mais il ne craint pas d'en dire l'austérité.

Souhaitons que son livre attire à saint Benoit non seulement de nouveaux admirateurs, mais de nombreux disciples.

1. Dom Fernand CABROL, *Saint Benoît* (Les Saints, 114) ; in-16 de 188 pages ; Paris, Gabalda et Cie, 1933 ; 9 francs.

XXI. — La *Règle* elle-même de saint Benoît vient de nous être rendue plus accessible grâce à la traduction nouvelle qu'en publient quelques-uns de ses enfants[1]. Il ne manquait certes pas de traductions françaises de ce texte capital : celle-ci n'en est pas moins la bienvenue, pour plusieurs raisons.

Elle est d'abord accompagnée du texte latin, qui est celui de Dom Butler, décidément appelé à devenir classique, à cause de sa valeur et du soin avec lequel il a été établi. « De brefs résumés y précèdent les divisions principales, c'est-à-dire les groupes successifs des chapitres ayant un même objet ; d'autres sont intercalés entre le titre et le texte de chaque chapitre. Ces analyses ont pour but d'indiquer le contenu, le rôle et la valeur relative de chaque partie dans l'ensemble : de la sorte, tout apparaît à sa place et sous son vrai jour (p. IX). Une introduction d'une quarantaine de pages renseigne sur le texte de la Règle, sur ses caractères et sa diffusion, sur le rôle propre de saint Benoît dans sa composition. Un tableau analytique en fait ressortir les points essentiels. Enfin un index alphabétique des plus soignés permet de trouver sans aucune peine les passages auxquels on désire se référer.

Ainsi comprise, il semble incontestable que la traduction actuelle se répandra largement. « La mission salvatrice de la Règle est loin d'être achevée, car ses formules, qui sonnent de la même plénitude que les plus romains de nos textes liturgiques, sont d'un métal tellement pur qu'il ne pourra jamais ternir[2]. » (P. XLVII.)

XXII. — La règle de saint Césaire n'a jamais obtenu le crédit auquel son origine et sa sagesse paraissaient lui donner droit. Presque inconnue de l'antiquité et du moyen-âge, elle n'a été éditée qu'en 1621 par le P. Moquot, d'après un manuscrit insuffisant. Le texte meilleur publié en 1643 par Bollandus a passé inaperçu, et ce n'est guère que de nos jours que l'attention des travailleurs s'est de nouveau arrêtée sur cette règle vénérable.

1. *La règle de saint Benoît;* texte latin, traduit et annoté par des fils de Saint Patriarche; in-12 de XLVIII-182 pages; Paris, Desclée de Brouwer et P. Lethielleux; 1933; 9 francs.

2. Il convient de signaler ici, fût-ce d'un mot, l'important article consacré à l'*Ordre bénédictin* par le R. P. SCHMITZ, dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. VII, col. 1060-1234. L'article relatif à saint Benoît n'a pas encore paru.

Dom Morin, à qui, depuis de longues années, tout ce qui intéresse saint Césaire est devenu familier, nous donne enfin dans le *Florilegium Patristicum* une bonne édition de la Règle[1], d'après les quatre manuscrits — le quatrième incomplet — qu'il a pu en retrouver. La Règle est suivie, dans les deux principaux manuscrits, d'une double série de signatures épiscopales. Il est vraisemblable qu'immédiatement après avoir institué son monastère, saint Césaire voulut le faire approuver par le pape Hormisdas : la bulle pontificale fut recopiée naturellement à la suite de la règle et souscrite par un certain nombre d'évêques. Un peu plus tard, le 22 juin 534, une nouvelle édition de la Règle, qui n'était pas suivie de la lettre d'Hormisdas, fut à son tour souscrite par d'autres évêques ; et, par une heureuse fortune, nous possédons encore ces deux listes de signatures[2].

La Règle de saint Césaire s'inspire largement des règles antérieures, en particulier de la seconde et de la troisième règles connues sous le nom de saint Augustin. Naturellement, Dom Morin indique soigneusement en note les passages parallèles de ces documents.

A la suite de la Règle sont édités quelques textes qui, dans les manuscrits, lui sont déjà annexés : l'approbation du pape Hormisdas, les prières récités au monastère sur le corps d'un défunt, la constitution faite par une abbesse pour interdire l'inhumation d'un séculier dans les places réservées aux moniales.

Dijon.

Gustave Bardy.

1. *S. Caesarii Arelatensis episcopi Regula Sanctarum virginum...* ad normam codicum nunc primum edidit G. Morin, O.S.B. ; in-8° de VI-55 pages, avec trois planches ; Bonn Hanstein, 1933 ; 2 mk 80.
2. G. Morin, *Problèmes relatifs à la règle de S. Césaire d'Arles pour les moniales*, dans *Revue Bénédictine*, t. XLIV, 1932, p. 5-20.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — De quelques livres actuels de spiritualité et de philosophie

Mme Marie Gasquet, l'auteur si apprécié de *Sainte Jeanne d'Arc* (Collection « Les Grands Cœurs »), nous donne *Sainte Bernadette de Lourdes*[1]. Beau sujet qui a tenté, surtout ces dernières années, la plume de plusieurs biographes ! Mme Marie Gasquet l'a traité avec cet art délicat et ce charme qui caractérisent ses ouvrages.

La partie principale du volume est consacrée évidemment au récit des apparitions. Les apparitions de Lourdes, Bernadette ne s'identifie-t-elle pas avec elles ? Elles sont racontées ici avec une scrupuleuse exactitude. Ce qu'il y a eu de spécial dans chaque apparition est mis en relief. Et surtout, le récit est remarquable « par l'intensité de la vie, la simplicité et le charme que l'auteur y a accumulés, c'est Bernadette, les siens, ses amis, tout un village, les autorités civiles et ecclésiastiques qui surgissent devant nos yeux, soulevés ou révoltés par le mystère, mais si vrais, si réels que le lecteur en devient témoin ».

Ce livre fera mieux comprendre à beaucoup, et révélera sans doute à plusieurs, Lourdes, la ville mariale par excellence, la grande merveille surnaturelle de notre époque. Les pèlerins de Lourdes aimeront à le lire pour pénétrer plus avant dans le doux mystère de la grotte de Massabielle.

***

Les éditeurs Denoël et Steele publient une nouvelle Collec-

1. Flammarion, Coll. « Les Grands Cœurs », un vol., 12 fr.

tion : « Les Maîtres de la Pensée religieuse. » Le mot religieuse est pris dans un sens large, car tous les « Maîtres » étudiés ne sont pas chrétiens, et c'est peut-être un inconvénient de ranger sous une même étiquette des auteurs aussi dissemblables que saint Augustin, sainte Thérèse, Plotin et William James.

Le premier volume de cette Collection contient une brillante étude de M. l'abbé Jolivet, Doyen de la Faculté catholique de Philosophie de Lyon, sur *Saint Augustin et le Néo-platonisme chrétien*. Le distingué Doyen a bien montré la grande influence exercée par le Néo-Platonisme sur l'esprit de saint Augustin.

Le second volume a précisément pour sujet *Plotin*, l'auteur du Néo-Platonisme, par M. Edouard Krakowski. Le titre complet est *Plotin et le Paganisme religieux*. Il est intéressant, en effet, de rechercher, comme le fait M. K., les origines du plotinisme, d'en discerner les divers éléments dans les philosophies anciennes s'inspirant de Platpn, et de montrer ensuite comment Plotin les a synthétisés pour en faire son système à lui. M. Krakowski étudie aussi le plotinisme dans les successeurs de Plotin et enfin le Néo-Platonisme en contact avec le christianisme. C'est la délicate question de la compénétration de la mystique chrétienne et du mysticisme néoplatonicien : « Un problème plus large et plus nettement philosophique, écrit M. K., est suscité par cette pénétration réciproque : y a-t-il une certaine continuité entre le mysticisme païen et le mysticisme chrétien ? Nous n'hésiterons pas, suivant en ceci les directions proposées par Bergson dans son dernier ouvrage sur les *Deux Sources de la Morale et de la Religion*, à répondre affirmativement. On peut admettre l'absolue nouveauté du fait chrétien sans méconnaître que tous les mysticismes possèdent en commun un même désir de s'élever à Dieu par une intuition directe. Il y a donc chez tous la commune recherche d'une semblable attitude mentale. Il y a chez tous les mystiques affinité d'esprit alors même qu'il y a discorde de croyances. » (p. 10).

Ces ressemblances tout extérieures ne permettent pas de dire qu'il y ait continuité entre le mysticisme païen et le mysticisme chrétien. Tout mysticisme tend à « s'élever vers Dieu par une intuition directe » et non par le raisonnement, c'est vrai. Mais ce n'est pas en cela qu'il faut chercher la continuité entre tel mysticisme et tel autre. C'est dans la croyance qui

l'inspire. Le mysticisme, quel qu'il soit, est essentiellement conditionné par une doctrine religieuse. Le mysticisme chrétien a pour point de départ essentiel le dogme chrétien, intégralement accepté et vécu. C'est ce dogme qui différencie le mysticisme chrétien de tout autre.

On ne peut donc pas dire qu'il y ait continuité entre le mysticisme ancien et la mystique chrétienne. Celle-ci est autonome ; elle est née de la Révélation chrétienne. Elle doit cependant quelque chose au Néo-Platonisme : une théorie philosophique de la contemplation. Avant saint Augustin et le Pseudo-Denys l'Aréopagite, la mystique était toute pratique, à l'état de vie dans les âmes. Personne n'avait songé à en faire la théorie. Saint Augustin et Denys furent les premiers à essayer cette théorie et ils se servirent pour cela du Néo-Platonisme non sans l'avoir fortement corrigé.

L'intérêt du livre de M. K. n'échappe à aucun de ceux, nombreux aujourd'hui, qui étudient le plotinisme et les philosophies de l'intuition. Sans cesse l'auteur fait des rapprochements entre le mysticisme des *Ennéades* et l'intuition bergsonienne. On pourrait presque lui reprocher d'interpréter Plotin par Bergson. Il sent le besoin de s'en justifier : « Dira-t-on, écrit-il, que nous « bergsonisons » ainsi le système plotinien ; nous avons signalé déjà et nous signalerons encore la ressemblance profonde des deux systèmes. Mais cette ressemblance encore ne faut-il pas la concevoir comme un emprunt fait par Bergson aux idées plotiniennes... A l'antique conception intellectualiste du monde, le néoplatonisme oppose une conception mystique dont William James et Bergson constituent les derniers survivants historiques. » (p. 199).

*
* *

M. Gilbert Maire a accepté la tâche d'écrire, pour cette collection, un volume sur *William James et le pragmatisme religieux*. On dit avec raison que les doctrines d'un philosophe s'expliquent en grande partie par « sa vie intérieure, son âme, son caractère, son esprit, sa parole et son style », en un mot par sa personnalité. « En fait, à commencer par Emile Boutroux, écrit M. Maire, tous les biographes et critiques de James se sont efforcés d'unir en un même récit les phases de sa vie et celles de son œuvre » (p. 7).

M. Maire recherche donc tout d'abord les origines intellectuelles de l'illustre philosophe américain, le milieu familial où il grandit, les voyages qu'il fit, sa « crise mentale » et sa « crise philosophique », ses études philosophiques. Enfin il aborde l'examen du principal ouvrage de son héros, *L'Expérience religieuse.* On désirerait trouver, dans cette étude si pénétrante, une critique plus accentuée des graves déficiences de ce « pragmatisme religieux ».

Le dernier volume de la collection est *Sainte Thérèse et la vie mystique* par Juan Dominguez Berrueta et Jacques Chevalier, l'éminent Doyen de la Faculté des Lettres de Grenoble. La méthode suivie est excellente. Deux parties dans cette étude : 1° la vie de sainte Thérèse, et 2° sa pensée. La plupart des ouvrages de sainte Thérèse constituent son autobiographie mystique. Il faut donc, pour les bien comprendre, connaître les événements de la vie de la sainte et les principaux personnages avec lesquels elle est entrée en contact. Sans doute, il y a toujours à faire la part des vraisemblances, même des simples possibilités, lorsque l'historien cherche à déterminer les influences qui ont pu s'exercer sur un esprit aussi personnel que sainte Thérèse. Les pages du volume où ce travail est fait sont tout à fait intéressantes.

La synthèse de la doctrine mystique de sainte Thérèse est assez difficile. La pensée de la sainte, on le sait, a varié ; parfois même on trouve dans ses écrits quelques petites contradictions, dues à sa mauvaise mémoire, dit-elle. Les auteurs du livre ont suivi à juste titre la classification des degrés des oraisons du *Château intérieur.* Mais il ne semble pas utile de se servir de la théorie des trois voies pour synthétiser la pensée térésienne (p. 251). Sainte Thérèse ne s'en sert pas elle-même. Elle mentionne simplement au chapitre XXII de sa *Vie*, en citant les auteurs spirituels, la vie purgative et l'illuminative. Au sujet de celle-ci elle dit : « Je ne sais pas bien le sens de ce mot *illuminative*, je pense que c'est l'état de ceux qui progressent. » Et, en effet, on ne comprend pas comment l'oraison de quiétude « illumine » spécialement l'âme, au point d'être, comme on le prétend, l'oraison caractéristique de la voie illuminative. Le mariage spirituel est beaucoup plus illuminatif, puisque dans ce degré l'illumination devient la vision.

Dans les chapitres du volume sur la pensée de sainte Thérèse, il y a des rapprochements extrêmement intéressants et suggestifs entre la mystique térésienne et les philosophies contemporaines. On y trouve aussi des critiques pénétrantes à l'adresse des explications matérialistes des phénomènes mystiques.

***

Le R. P. Crisogono de Jesus Sacramentado est rapidement devenu un maître en spiritualité. Sa première œuvre : *La perfection et la mystique selon les principes de saint Thomas* avaient été remarqués voir *Revue Apologétique*, juin 1933, p. 758). Depuis, il a publié un *Compendio de Ascética y Mistica*, excellent manuel de spiritualité divisé en quatre parties : Principes de la vie spirituelle, l'ascétique, la mystique et un résumé de l'histoire de la spiritualité. Un appendice contient les principales erreurs en spiritualité. En 1929, il avait donné une savante étude sur saint Jean de la Croix : *San Juan de la Cruz. Su obra cientifica y su obra literaria.*

Il était donc bien préparé pour faire l'histoire de l'Ecole mystique carmélitaine. L'ouvrage publié en espagnol vient d'être traduit en français par D. Vallois del Real[1]. L'histoire de l'Ecole Carmélitaine est divisée en cinq périodes : la préparation jusqu'à la seconde moitié du seizième siècle, — la formation de l'école avec sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, — la période de plein développement durant les deux derniers tiers du dix-septième siècle, — la période de codification de la doctrine par la méthode scolastique au dix-huitième siècle, — enfin ce que le P. Crisogono appelle la période apologétique ou de défense de la tradition, du dix-neuvième siècle à nos jours. Ce qui laisse entendre que, dans les controverses récentes, on aurait essayé de déformer la tradition mystique carmélitaine.

On lira avec intérêt et grand profit cette étude qui est un excellent chapitre de l'histoire de la spiritualité. P. POURRAT.

II. — Notes de littérature

Sainte Bernadette de Lourdes[2]

Nombreux sont, déjà, les écrivains de toute taille qui ont été séduits par Bernadette de Lourdes et ont écrit une vie de la nou-

1. *L'Ecole mystique carmélitaine*, in-8°, 350 p. Lyon-Paris, Vitte, 1934.
2. Par Fr. DUHOURCAU, Grasset, éditeur, 12 francs.

velle sainte. C'est très naturel et bien adapté à l'actualité, puisque c'est la fin de l'année 1933 qui a vu la canonisation de la voyante de Lourdes.

Pour écrire une vie de Sainte Bernadette, tous les historiens ont eu, ont et auront les mêmes informations, les mêmes matériaux. Le travail d'invention se réduit à zéro. Car la vie de Bernadette Soubirous est étalée comme un pré lumineux et fleuri sous les yeux de l'univers entier. Ce n'est pas de l'histoire d'herbier desséché et poussiéreux.

Comme ce doit être agréable, du reste, lorsqu'on tient une plume, d'écrire une telle vie ! Oui, agréable et même facile ; à moins toutefois, que la difficulté ne réside, précisément, dans cette apparente facilité même. C'est comme dans le jeu de paume dont parle Pascal : « C'est la même balle dont jouent l'un et l'autre. Mais l'un la lance mieux ».

M. François Duhourcau a fort bien lancé la sienne.

Avec l'adresse incontestable qu'il met dans son jeu, il campe admirablement les personnages officiels très connus : le commissaire de police, le procureur impérial, le préfet, le Curé de Lourdes. Les voici très « nature ». Puis, avec un geste très flexible, il promène l'éclairage sur certains points d'histoire moins connus. C'est ainsi qu'il montre bien comment Bernadette a conquis laborieusement et douloureusement la palme de la Sainteté. Au cours d'une apparition à la grotte de Massabielle, la Sainte Vierge avait dit à la petite fille : « Je ne vous promets pas de vous rendre heureuse en ce monde, mais dans l'autre ».

Nous apprenons que la promesse — en sa forme négative — fut rigoureusement tenue. Bernadette n'eut pas seulement à souffrir, jusqu'à sa mort, d'un asthme énervant et exténuant, mais elle eut à supporter de dures épreuves morales, et cela à partir du moment où elle entra au couvent de Nevers, pour devenir la sœur Marie-Bernard. Il semble que le couvent aurait dû être pour elle, la pure jeune fille, le vestibule du paradis. Or elle eut à supporter, de la part de ses supérieures, des humiliations qui peuvent être qualifiées, humainement, d'extravagantes. L'auteur en cite maint exemple. Assurément c'étaient les voies de Dieu, qui ne sont pas les voies humaines. Les supérieures étaient hantées par la crainte que quelque orgueil ne s'infiltrât dans l'âme de celle qui avait reçu de la Reine du ciel de si grands privilèges. Et,

en effet, ç'eût été un malheur. Aussi, les barrages furent assurés consciencieusement. On a l'impression que M. Duhourcau souffre à la pensée que l'on a un peu trop « piétiné la fleurette des champs ».

Quant à elle, comme elle s'élève haut ! Le monde imagine je ne sais quelle morne passivité dans les couvents, alors que les âmes volontairement soumises à des épreuves permises par Dieu atteignent, grâce à une incessante activité intérieure, la splendeur du chef-d'œuvre spirituel.

M. Duhourcau a bien fait de donner des extraits d'un modeste carnet dans lequel sœur Marie-Bernard consignait des réflexions mystiques. En voici une à titre d'exemple : note personnelle, ou citation d'auteur ? Je ne sais. « Celui qui n'est pas prêt à tout souffrir pour le Bien-Aimé et à faire en tout sa sainte volonté n'est pas digne du nom d'ami, car ici-bas l'amour ne vit pas sans douleur... O Jésus, je souffre et je vous aime. Je ne sens plus ma croix, quand je songe à la vôtre... »

Ce ne sont pas là des fadaises. Et l'on ne peut s'empêcher de remarquer combien la sainteté peut remplacer avantageusement la culture.

L'auteur a souligné, en plusieurs endroits, des ressemblances frappantes entre le tempérament de Bernadette et l'âme franciscaine : fraîcheur, limpidité, joie, clarté, simplicité de l'âme.

Il a également apparenté Bernadette à Jeanne d'Arc, pour certaines reparties agrémentées de malice, qui rapprochent singulièrement les lisières de la Gascogne des marches de la Lorraine. Un jour où le commissaire de police de Lourdes menace la petite Bernadette de la mettre en prison, il s'attire cette réponse : « Tant mieux ! je coûterai moins à mon père... et vous viendrez m'apprendre mon catéchisme ! » Ce n'était pas mal envoyé.

Au total, livre charmant, édifiant, utile. Une prose peu chargée, précise, alerte, aux confins de la poésie ; une langue vive, vivante, chantante, châtoyante comme un gave des Pyrénées.

Tous les amis de Lourdes — Dieu sait s'il y en a ! — diront merci.

Pr. Testas.

PETITE CORRESPONDANCE

I. UN LIVRE SUR LA « GUERISON »

Q. *Que penser d'un livre intitulé « Essai sur la guérison », par le Docteur Allendy, édité chez Denoel et Stelle? Est-il pleinement recommandable?*

R. Cet ouvrage dont un de nos collaborateurs qualifiés parlera sans doute plus longuement, contient des conseils médicaux judicieux, mais aussi des aperçus extrêmement tendancieux au point de vue religieux, en ce qui concerne les miracles, les guérisons miraculeuses dont l'auteur méconnaît le caractère surnaturel.

II. POUR PROMOUVOIR DES MARIAGES CHRETIENS

Q. *Connaissez-vous un ouvrage traduisant dans les faits, montrant en action la doctrine de l'amour et du mariage chrétien, qu'une campagne hautement recommandable de la J. O. C. cherche à faire pénétrer parmi les jeunes travailleurs?*

R. A cet égard, je vous signale « *Une Semeuse* » par Jehan du Lys, aux Editions de la Semeuse, 19, rue de l'Arquebuse, Autun. (Ch. post. Dijon 232-94). 9 francs. C'est l'histoire émouvante de deux fiancés d'avant-guerre, l'un et l'autre, âmes d'élite, apostoliques, dont une main pieuse met sous vos yeux la correspondance où la tendresse s'allie si heureusement à un idéal de vie authentiquement chrétienne.

REVUE DES REVUES

REVUES DE SCIENCE SOCIALE

Dossiers de l'Action populaire. — 25 février 1934. — P. A., *Les conséquences néfastes du chômage sur la vie des jeunes travailleurs.* Le chômage a créé une classe sociale nouvelle. Les jeunes fournissent un gros contingent à cette classe nouvelle. Les griefs contre les jeunes chômeurs. Les dangers qui les menacent. Comment remédier au chômage. La J. O. C. à l'œuvre. — A. Muller, *Organisation corporative et économie dirigée au Portugal* (A suivre). — Céline Lhotte, *L'œuvre maternelle du Havre. Les communistes et la jeunesse. La Fédération des enfants ouvriers et paysans.* Les méthodes de recrutement des organisations prolétariennes d'enfants. Les pionniers rouges. Patronages prolétariens. Colonies de vacances prolétariennes. Les organisations de masse. La fédération des enfants ouvriers et paysans. — P. D., *La situation économique de la France d'après le rapport annuel aux actionnaires de la Banque de France.*

— 25 mars. — *Les « Sans Dieu » en France: organisation et méthodes.*

« Ce que nous avons dit peut suffire, croyons-nous, pour indiquer l'état du mouvement, ses projets, ses méthodes, le but qu'il se propose.

Sans nul doute, il travaille pour sa part à l'aggravation du matérialisme et de l'indifférence religieuse qui ont gagné les masses populaires.

Ce nous est un nouveau motif de seconder, de toutes nos forces, l'admirable travail que font, dans ce milieu, nos divers groupements catholiques et spécialement la J. O. C. et les militants des Syndicats chrétiens ».

A. B., *L'éternel problème des chemins de fer.* — Albert Leroy, *La charte du travail national. Chronique allemande.* — Madeleine Fournier, *Sourds-muets-aveugles. L'institution de Larnay.* Le centenaire. La belle histoire des sourdes-muettes-aveugles. Les méthodes.

Chronique sociale de France. — Février 1934. — J. Vialatoux, La valeur de la liberté. Deuxième article. — A. J. Faidherbe, Salaire vital et familial. De quelle justice s'agit-il ?

BIBLIOGRAPHIE

BIOGRAPHIES

Baron Angot des Rotours. **Une grande chrétienne amie de Bérulle. Françoise de Faudoas d'Averton.** Paris, Beauchesne, 1933. In-12, XII-144 pages.

François de Faudoas d'Averton, née en 1583, mariée avec M. de Sacy en 1610, mourut le 3 janvier 1655, religieuse de l'abbaye bénédictine de Vignals, en Normandie ; elle y était entrée à l'âge de cinquante-trois ans après avoir profondément édifié la ville de Falaise où elle était arrivée peu après son mariage. Nourrie de la forte doctrine spirituelle de saint François de Sales et du cardinal de Bérulle, elle fut la digne émule de la bienheureuse Marie de l'Incarnation, de Mme de Sainte-Beuve et de tant d'autres. En racontant son existence, M. Angot des Rotours a apporté une utile contribution à l'histoire religieuse du dix-septième siècle.

A. Leman.

A. Hamon, S. J., **Un centenaire poitevin. Mademoiselle Gauffreau héroïne de la Terreur (1755-1833).** Poitiers, Société française d'Imprimerie, 1933. In-8°. 100 pages.

Le R. P. Hamon a écrit cette brochure à l'occasion du centenaire de la mort de Mlle Gauffreau afin que ne fût pas perdu le souvenir de cette vaillante chrétienne qui, pendant les sombres jours de la Terreur, facilita dans Poitiers le ministère des prêtres catholiques. On lui saura gré des détails aussi nombreux que pittoresques qu'il y apporte sur le culte clandestin.

A. Leman.

Maxime des Franc, **Vie et pensées de Mère Gertrude.** Préface de Mgr Baudrillart. Paris, Lethielleux, 1933. In-8°, 258 pages. Prix 12 fr.

Intéressante et édifiante biographie de l'excellente éducatrice de la Congrégation de Notre-Dame de Saint-Pierre Fourier que fut mère Gertrude, dans le monde Agathe de Moncuit de Boisouillé. Elle se dépensa avec le plus grand zèle à la formation chrétienne des jeunes filles au couvent des Oiseaux à Paris, puis en Angleterre à Westgate, à Rome

enfin. Elle y mourut prématurément en novembre 1918 âgée de cinquante-trois ans. A. LEMAN.

Mère Marie-Henri du Sacré-Cœur des Petites Sœurs de l'Assomption. (Mme Henri Gand, née Anne-Marie Prisse.) Paris, Perrin, 1933. In-8°, II-230 pages. **Prix 10 fr.**

Touchante et édifiante comme l'une des plus belles légendes du moyen âge est cette histoire vraie d'un amour conjugal qui commence à peine et que la guerre vient brusquement briser et transformer dans le plus pur amour divin. C'est celle de la veuve de Henri Gand. Son mari, un des jeunes hommes les plus séduisants que j'ai connus, s'était voué à l'apostolat dans le monde. L'ayant perdu sous Verdun, elle se fait petite sœur de l'Assomption pour étendre le règne de Dieu sur cette terre et consacre au service des pauvres les rares qualités intellectuelles et morales dont elle était si richement dotée. Cette biographie où sont enchâssés de copieux extraits de lettres et de notes intimes constituera une action des plus fécondes que la mort a trop tôt suspendue. A. LEMAN.

LES DISQUES

J'ai un disque tout à fait remarquable à signaler. La Boîte à Musique a enregistré trois chants spirituels du recueil *Harmonische Freude* de Philippe Heinrich Erlebach. Ce musicien, né à Essen en 1657 et mort à Paris en 1714, reste dans la tradition de Monteverde ; il y a dans son art beaucoup de sentiment et de noblesse. M. Yvon Le Marc'Hadour l'interprète de façon splendide.

Au gramophone, un excellent disque consacré à *Daphnis et Chloé* de Ravel (DB 4930), par la Société des Concerts du Conservatoire, sous la direction de Piero Coppola. L'enregistrement n'est pas inférieur à ce que nous donne d'ordinaire la Compagnie française du Gramophone, mais *Daphnis et Chloé* n'est plus l'œuvre de Ravel que je préfère ; ce disque contient le Nocturne et la Danse guerrière qui ne sont d'ailleurs pas les meilleures pages de la partition.

La nouvelle version qu'Adolphe Boschot a donné du *Don Juan* de Mozart, a fait courir ce printemps, tout Paris à l'Opéra. On aimera à la retrouver dans les deux disques que Piero Coppola vient d'enregistrer avec Mme Solange Delmas et M. André Pernet pour le chant et Mme Valmaggia pour la mandoline solo (gramo DA 4849 et 50). Mais quel dommage que la voix de Mme Delmas ne soit pas plus phonogénique ; elle a des notes qui vibrent de façon désagréable.

Je crois que si elle veut étudier de plus près la technique de l'enregistrement, elle fera passer facilement ce léger défaut, car elle a une voix charmante.

Enfin, Darius Milhaud a écrit pour le film *Madame Bovary*, une musique tout à fait cocasse ; je me suis beaucoup amusé de ses polkas (Gramo K 7241).

ANDRÉ CHARLIER.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

RÉFLEXIONS SUR LES DISTINCTIONS SCOLASTIQUES

I. — *Distinctions de concepts et distinctions de réalités*

Dans un livre sur Descartes, paru il y a quelques années et qui n'est pas sans mérite, on pouvait lire cette phrase : « Descartes écartait le danger de l'ancienne métaphysique, qui était de réaliser indistinctement tous nos concepts. »[1] L'auteur n'entendait pas faire l'apologie sans réserve de la révolution cartésienne ; il en reconnaissait les dangers, rappelant que le naturalisme du XVIIIe siècle et l'idéalisme du XIXe y avaient trouvé des armes pour leur œuvre de destruction. Et il ajoutait des reproches plus directs à l'enseignement du maître, trop purement déductif, tendant trop à simplifier les choses. Malgré tout il tenait à regarder cette révolution comme légitime, comme justifiée dans ses principes, et alors il fallait bien dénoncer dans la tradition philosophique antérieure, dans l'ancien régime philosophique que Descartes était venu renverser, non pas seulement des abus accidentels, que personne ne songe à nier, mais quelque désordre essentiel, qui ait pu rendre nécessaire une refonte totale. Etant donnée la tournure qu'ont prise depuis trois siècles les attaques contre la scolastique, il était assez naturel de chercher ce désordre dans l'excès du réalisme conceptuel et des distinctions. Autant de concepts dans notre esprit, autant de réalités distinctes dans les êtres, auraient dit les anciens philosophes, auraient-ils

1. Jacques Chevalier, *Descartes*, p. 344.

du moins été portés à dire, et de ce danger, fort grave assurément, Descartes, le premier, aurait affranchi la philosophie. Ceux qui ont eu commerce direct avec « l'ancienne métaphysique », auront peut-être un peu souri en lisant ce reproche. En tout cas il n'est pas bien difficile à repousser, et l'on pourrait se dispenser de le relever si cette question des distinctions scolastiques n'était pas toujours actuelle (bien plus que beaucoup peut-être ne se l'imaginent) et capitale pour toute la philosophie. En parler un peu une fois de plus ne sera pas déplacé, croyons-nous, dans la *Revue Apologétique* : la défense de la religion est liée d'assez près, on le verra, aux problèmes que nous allons avoir à examiner.

Ecoutons d'abord les scolastiques eux-mêmes nous exposer leurs principes sur la distinction des concepts et celle des réalités. S. Thomas, mieux que tout autre va nous renseigner là-dessus. Ouvrons la *Somme Théologique*, à la question 76, article 3, de la première partie. Il s'agit là de savoir s'il y a dans l'homme une seule âme ou plusieurs. Notre raison, en analysant sa manière d'agir, est amenée à reconnaître en lui trois degrés d'activité immanente, trois vies : vie végétative, vie sensitive, vie raisonnable. Faudra-t-il donc reconnaître en lui trois principes de vie, trois âmes ? D'après notre interprète moderne, l'ancienne métaphysique, qui « réalise indistinctement tous nos concepts », devrait le faire. Tout autre pourtant est la solution du saint Docteur : il maintient énergiquement que l'homme n'a qu'une seule âme ; et à la difficulté tirée des différents degrés de vie, il répond expressément : « Il ne faut pas, dans les êtres de la nature, admettre les mêmes distinctions que dans nos concepts, lesquelles résultent de notre manière de comprendre les choses, parce que la raison peut saisir une seule et même chose de plusieurs manières différentes. » Ce texte, à lui seul, pourrait suffire à trancher le débat. Mais il n'est pas mal aisé d'apporter d'autres exemples. S. Thomas refuse absolument d'admettre une distinction réelle entre mémoire intellectuelle et intelligence, bien que les deux notions soient évidemment différentes. Et nous pouvons ajouter que, sur ces deux points, non seulement le groupe strictement thomiste, mais l'ensemble de l'Ecole suit S. Thomas. Il en est de même encore des degrés métaphysiques, entre lesquels l'ensemble des scolastiques refusent de reconnaître une distinc-

tion réelle, exception faite de quelques averroïstes, suspects d'hérésie[1].

Sur beaucoup d'autres points par contre il y a discussion. Là où les thomistes voient une distinction réelle, les scotistes proposent leur distinction formelle *ex natura rei*, les nominalistes et parfois d'autres encore ne voient que distinction de raison. Et l'inverse aussi se rencontre : dans la localisation par exemple S. Thomas ne voit qu'une dénomination extrinsèque, alors que beaucoup de scolastiques plus modernes, cédant à l'imagination, y verront une réalité affectant l'intime du corps. Mais ces divergences même peuvent servir à fortifier notre thèse. Si chez nos médiévaux la distinction des divers éléments des êtres s'était faite d'une manière aussi simple et naïve qu'on le prétend, il n'y aurait point eu à discuter si abondamment.

Non pas, dira peut-être quelque moderne : ces discussions à perte de vue montrent bien ce qui en ce point manquait à la scolastique. Aucun critérium net et ferme pour affirmer dans un sujet donné identité ou distinction. L'on savait bien de temps en temps, pour éviter telle conséquence trop redoutable, surtout pour ne pas aller contre la foi ou contre la pensée de l'Eglise, ne pas reporter dans les choses tous les découpages de notre esprit, mais la tendance générale était bien dans ce sens. L'ensemble des constructions métaphysiques restait d'une étrange complication. Il est parfaitement exact que « le danger de réaliser indistinctement tous nos concepts » guettait tous ces disputeurs. Il fallait qu'enfin Descartes vînt avec ses simplifications radicales, géniales, pour délivrer la pensée humaine de cet encombrement de formes parasites. Avec lui tout devient net et clair. Plus de ces accidents recouvrant les substances comme pour nous empêcher de les atteindre ; il n'y a plus que des substances, chacune sans doute avec ses différentes manières d'être, mais qui ne sont qu'elle-même, considérée sous divers aspects. Plus surtout de ces formes substantielles, qui sortent on ne sait d'où, et qui, dans leur diversité changeante, sont à vrai dire inintelligibles. Deux sortes de réalités seulement : l'esprit, qui n'est que pensée ; le monde des corps, qui n'est qu'étendue. Il n'y a

1. Le P. de Tonquédec note très justement que toute la thèse thomiste sur les universaux repose sur l'*abstraction*, et qu' « abstraire, c'est précisément mettre à part dans l'esprit ce qui ne l'est pas dans la nature ». (*Critique de la Connaissance*, p. 177.)

pas à chercher autre chose. Toutes les disputes sans fin sur les distinctions réelles ou de raison sont par le fait même éliminées.

Que répondre à cette instance ? Ici encore il ne faut pas nous priver de distinguer. Deux choses différentes nous sont affirmées : d'abord les distinctions scolastiques étaient trop nombreuses et trop compliquées ; ensuite Descartes, en tout simplifiant, a supprimé les disputes inutiles et établi l'esprit dans une clarté limpide, acquis définitif, sur lequel il n'y a pas à revenir. Commençons par cette seconde affirmation. La réponse, hélas ! n'est que trop facile. Oui, Descartes a terriblement simplifié la philosophie ; mais les disputes n'en ont pas été supprimées pour autant. Il ne distinguait plus entre substance et accident, entre matière et forme, entre puissance et acte. Mais du moins maintenait-il énergiquement la distinction entre Dieu et le monde, entre l'âme et le corps, — même en exagérant celle-ci. Que se passa-t-il presque aussitôt ? Voici, dans sa propre école, Spinoza qui supprime ces deux distinctions, ou qui, tout au moins, selon l'interprétation la plus bénigne, les dénature entièrement et irrémédiablement les compromet. Dès lors la philosophie issue de Descartes se divise en deux courants : le courant spinoziste, strictement moniste, qui ruine toutes les vérités essentielles dont le genre humain a toujours vécu : liberté, responsabilité, immortalité personnelle ; le courant spiritualiste, qui conserve au contraire toutes ces vérités, mais qui, par son dualisme trop tranché, en rend la défense impossible.

II. — *Distinctions réelles nécessaires pour défendre le spiritualisme*

Cela nous amène de plain pied à examiner la première affirmation de tout à l'heure. On nous disait : les distinctions scolastiques sont trop nombreuses et trop compliquées. Nous répondrons : que dans beaucoup d'auteurs secondaires il y ait foisonnement inutile de distinctions, soit ! Mais pour celles que nous ont enseignées les grands maîtres et avant tout S. Thomas, attention ! Ne les rejetons pas trop vite. La réalité aussi, qu'il s'agit d'expliquer, est complexe ; elle renferme partout des éléments multiples ; si nous ne les distinguons pas, nous ne la verrons pas telle qu'elle est. Une philosophie simpliste ne sera jamais une saine philosophie. Et ne serait-ce pas parce que les philoso-

phes, depuis le *Discours de la Méthode*, à la recherche d'une simplicité décevante, se sont privés des moyens nécessaires pour analyser le réel, qu'ils n'arrivent plus à s'entendre pour résoudre les énigmes de l'homme et du monde ?

Cela demande un examen un peu plus approfondi. Pour ne pas sembler discuter en l'air, nous allons prendre le texte d'un moderne qui rejette nettement le matérialisme et le réfute même fort bien, mais qui ne se montre pas satisfait non plus de ce qu'il appelle le spiritualisme ; — c'est en réalité le spiritualisme cartésien. Nous le verrons, dans ses efforts pour résoudre le problème de l'homme, se rapprocher des solutions traditionnelles, mais incomplètement et maladroitement, pour se perdre à la fin en plein rêve. On trouvera peut-être que nous nous écartons de notre sujet. Il n'en est rien. Car, lorsqu'il faudra conclure, montrer comment ces essais inconsistants doivent être corrigés, nous verrons réapparaître les distinctions scolastiques les plus essentielles, les plus décriées aussi par Descartes et ses successeurs ; ce sont elles qui nous permettront d'atteindre enfin le réel.

Ouvrons donc le manuel de M. Paulin Malapert, très en usage pendant longtemps dans l'enseignement secondaire officiel, dont la rédaction est remarquable à plus d'un égard, ne serait-ce que par ses qualités de composition et de style, d'élégance et de clarté. Examinons sa dernière page sur la question de l'âme humaine. Le spiritualisme, nous dit-on, « fait de l'âme une substance spirituelle, un pur esprit, qu'il n'est plus possible de définir que par la pensée sous sa forme la plus élevée, se réfléchissant et disposant de soi... Le spiritualisme... isole rigoureusement les fonctions les plus hautement élaborées de la vie mentale, et c'est à elles seules qu'il fait présider l'âme... N'est-ce pas là une vue bien arbitraire ? Le psychique ne s'étend-il pas bien au delà de la sphère qu'on lui mesure si parcimonieusement ? La vie de l'esprit, dans ses manifestations les plus intellectuelles, ne se relie-t-elle pas étroitement aux fonctions sensitives et, par elles, aux fonctions organiques ? »[1] A merveille ! C'est la réalité même; il n'y a rien dans tout cela qu'un disciple d'Aristote et de saint Thomas ne soit prêt à signer des deux mains. Et le grand danger de cet ultra-spiritualisme est parfaitement indiqué : « A vou-

1. *Leçons de Philosophie*[5], t. 2, p. 475.

loir ainsi séparer la pensée de toutes ses conditions empiriques, à se mettre ainsi en opposition avec toutes les données de la psychologie et de la biologie, ne risque-t-on pas de la faire apparaître comme un pur fantôme créé par l'imagination métaphysique ? » Malheureusement la suite est moins bonne : l'analyse, jusqu'ici si bien conduite, commence à gauchir. « Il faut donc reconnaître que le domaine de la vie psychologique s'étend partout où nous pouvons retrouver les caractères essentiels de la conscience. » Déjà ici les concepts se brouillent : si, comme il paraît bien, l'auteur entend par la « « vie psychologique » tout l'ensemble de l'activité de l'âme, c'est chose arbitraire de la restreindre aux faits de conscience : c'est précisément un des préjugés de ce spiritualisme cartésien, que l'on prétendait amender. Mais poursuivons : « Or,... de ce point de vue, si l'on passe de la considération des fonctions mentales les plus élevées à celle des plus humbles, de celles-ci aux fonctions vitales, il est impossible de découvrir une limite précise marquant le passage d'un règne à un autre totalement hétérogène ; il en serait de même enfin quand, de la matière vivante, on passe à la matière brute. » Nous voilà maintenant transportés à l'extrême opposé, et, pour le coup, les bornes imposées par le sens commun sont hardiment dépassées : il y aura des âmes partout et de la conscience aussi : des faits conscients dans les arbres et dans les pierres ! Et pourtant tout n'est pas faux dans cette audacieuse synthèse ; il y a même là une idée très belle et très juste, que l'auteur, ignorant les ressources de la philosophie traditionnelle, n'a pas su exactement formuler. Parce que la vie intellectuelle est en dépendance étroite des fonctions sensitives et celles-ci des fonctions organiques, ne disons pas qu'entre ces différents ordres « il est impossible de découvrir une limite précise. » Ce serait tomber dans une confusion grossière, indigne d'un philosophe. Disons plutôt ce que saint Thomas répète constamment : lorsque divers ordres de réalité sont superposés, ce qui est suprême dans l'ordre inférieur atteint ce qui est infime dans l'ordre supérieur. Ainsi la limite, tout en étant fort réelle, pourra parfois être difficile à bien marquer. En ce sens nous pourrons dire qu'on ne passe jamais « d'un règne à un autre *totalement hétérogène* » : il y a toujours quelque chose de commun entre les deux. La vie intellectuelle diffère essentiellement de la vie sensitive ; toutefois

l'une et l'autre emporte une vraie connaissance, et les « consécutions des animaux », comme parle Leibniz, semblent en certains cas imiter d'assez près les raisonnements humains. Différence essentielle encore entre la vie sensitive et la vie végétative ; toutefois l'une et l'autre est vraiment activité immanente, réfractaire à toute explication mécanique, et certaines plantes imitent d'assez près les comportements des animaux pour qu'on les appelle précisément des « sensitives ». Enfin, même entre la matière vivante et la matière brute, malgré l'abîme qui les sépare, tout rapprochement n'est pas interdit. Dans le corps chimique comme dans le corps vivant, nous trouvons une activité véritable, une activité ayant dans chaque espèce ses lois propres, déterminées et constantes, une activité ayant ses tendances, ses affinités électives, une activité — ce que les anciens ignoraient — organisatrice, une activité pour tout dire tendant à une fin, qui est le bien de l'être, et, si le propre de tout organisme est de se construire lui-même, ne peut-on pas dire aussi *en un sens* que le cristal se construit ?

Mais achevons notre lecture ; voyons M. Malapert plaider pour son *panpsychisme*, « qui relie la nature et l'esprit, qui, dans celle-là, aperçoit déjà le germe de cette activité qui se déploie dans celui-ci sous des formes de plus en plus hautes, et considère l'univers tout entier comme aspirant sourdement à la pensée et s'y élevant peu à peu à travers une série de formes, par une succession d'efforts qui constituent la hiérarchie des êtres de la nature. » Ici de nouveau, sous bénéfice des corrections faites plus haut, nous pouvons faire nôtre son langage. Avant lui, à la fin de son livre sur « la Matière et la Forme », Mgr Farges avait exprimé la même idée, en y mettant, avec l'accent chrétien, une exactitude plus rigoureuse : « La création, écrivait-il, n'est plus scindée en deux tronçons disparates, séparés par un abîme infranchissable : d'une part la matière qui n'est qu'étendue, d'autre part l'esprit qui n'est que pensée. Non, la nature, « qui ne fait jamais de sauts », a établi la progression la plus savante et la plus harmonieuse dans l'échelle des êtres, qui se suivent sans se confondre. » Plus haut déjà, s'inspirant de quelques textes de S. Thomas, il avait écrit : « La matière première a besoin d'une forme, l'élément a besoin de la forme supérieure des corps composés, le composé désire participer à la vie végétative, le

végétal veut jouir de la vie animale, l'animal veut être élevé à la vie raisonnable, et l'homme veut participer à la vie divine. Car toute créature tend à être assimilée par la créature raisonnable, et à son tour l'âme humaine, et par elle toute la création, tend à s'élever à la divine similitude, c'est-à-dire à la perfection souveraine : *Qualibet res mota, in quantum movetur, tendit ad divinam similitudinem ut sit in se perfecta.* »[1]

Je ne sais si M. Malapert accepterait cette transformation de sa pensée ; il est certain du moins que c'est seulement sous cette forme qu'une raison exigeante peut l'avouer. Mais remarquons bien ceci : ce n'est pas par hasard que ces considérations nous sont exposées dans un livre sur la Matière et la Forme. La condition indispensable pour que cette construction grandiose soit autre chose qu'un jeu de l'esprit, pour qu'elle soit garantie de toute contradiction interne, c'est d'admettre au sein de l'être matériel une dualité de principes réellement distincts : la matière, être en puissance, et la forme qui l'actue. Malgré cette dualité, l'être reste vraiment un, parce que ni l'une ni l'autre n'est un être subsistant (*ens quod*) ; elles sont seulement principes d'être, *ce par quoi* l'être véritable est constitué (*ens quo*). C'est la doctrine génialement formulée par Aristote pour rendre compte des mystères de la nature et avant tout du changement ; doctrine reprise plus tard et portée à son dernier degré de rigueur et de précision par S. Thomas d'Aquin[2]. C'est pour avoir

1. *Matière et Forme*, pp. 271 et 167. Cf. S. Thomas, *Contra Gentes*, l. 3, c. 22.

2. Dans un remarquable article de la *Revue Thomiste* (mai-juin 1933) sur *la Réalité concrète chez Bergson et chez saint Thomas*, M. Aimé Forest a mis ces notions en excellente lumière : « Chez saint Thomas, écrit-il, l'analyse correspond à une vérité intrinsèque, et, si l'on prend soin de la concevoir d'une façon assez souple, elle ne vient pas compromettre l'unité et la perfection des choses singulières. Mais l'intelligence doit ici encore redresser l'explication trop facile qu'elle propose parfois sans un discernement assez sûr... Pour cela il faut que les éléments analysés ne soient pas identifiés avec des choses, que l'analyse n'immobilise pas en quelque sorte le terme de sa réduction, mais qu'elle laisse ces éléments vraiment relatifs les uns aux autres, comme c'est le propre de la puissance et de l'acte. »

Remarquons toutefois que le cas du composé humain est absolument singulier : ses deux éléments, l'âme et le corps sont vraiment relatifs l'un à l'autre; et pourtant l'âme a aussi des actes qu'elle accomplit toute seule, sans le corps, et en conséquence, le corps détruit, elle subsistera à la façon d'un *ens quod*, tout en gardant une relation transcendantale à ce corps que naturellement elle animait. Ainsi, après avoir distingué substances complètes et incomplètes, il nous faut encore, dans l'âme hu-

abandonné cette forte doctrine que Descartes a été amené à briser l'homme en deux êtres devenus totalement étrangers l'un à l'autre et qui ne peuvent plus se rejoindre : l'esprit, qui n'est que pensée ; le corps, qui n'est qu'étendue. Il ne pouvait concevoir les choses autrement, puisqu'il n'admet que des êtres complets, subsistant en eux-mêmes, et rejette expressément toute substance incomplète. Le résultat final devait être, comme M. Maritain l'a noté très justement, de « précipiter dans le matérialisme des sciences comme la médecine et la neurologie, qui doivent bien constater que le psychisme subit la répercussion des états du corps. C'est l'hyper-spiritualisme cartésien qui a fabriqué en série les innombrables médecins matérialistes qui ont sévi dans la science jusqu'à la fin du siècle dernier. »[1]

Presqu'aussitôt après Descartes, il y eut réaction, dans son école même, contre ce dualisme radical, qui apparut très vite comme positivement intenable : c'était tout de même trop fort de prétendre expliquer tous les phénomènes de la vie et les actions mêmes des animaux, leurs ébats et leurs industries d'une façon purement mécanique. Beaucoup restituèrent à l'animal et à la plante un principe vital ; on se rapprochait ainsi de la réalité et l'âme humaine pouvait paraître un peu moins compromise par son splendide isolement. Mais comme le concept de substance incomplète, d'*ens quo*, restait oublié, comme on persistait par suite à repousser toute distinction réelle entre éléments divers à l'intérieur des êtres, le dualisme avec tous ses inconvénients subsistait. En conséquence, de nouvelles difficultés surgissaient : ce principe vital, qu'on accolait tant bien que mal au corps organisé sans oser en faire un élément interne du composé vivant lui-même, qu'était-il ? Un esprit ? Mais alors rappelons-nous que pour ces cartésiens, qui, tout en corrigeant leur maître, en gardaient les idées fondamentales, l'esprit n'est que pensée et il est conscient de tous ses actes. Il faudra donc reconnaître une âme consciente et pensante dans le moindre embryon animal et dans le moindre grain de blé ; une âme qui sait ce qu'elle fait en construisant l'organisme et qui connaît

maine, en reconnaître une qui peut jouer l'un et l'autre rôle. Voilà de quoi déconcerter plus que jamais les amis des *idées claires ;* mais il n'en faut pas moins pour rendre compte vraiment de la réalité.

1. *Songe de Descartes*, p. 276.

donc la physiologie bien mieux que les plus grands savants. Quelle aberration insoutenable ! Et ce furent les luttes sans fin et sans issue entre animistes et vitalistes ; sans issue, dis-je, car la position fondamentale, commune aux deux écoles, étant essentiellement faussée, il était impossible d'aboutir.

De nos jours on peut noter encore que des travailleurs d'un vrai mérite s'embarrassent dans les mêmes difficultés insolubles, faute de revenir à la notion de l'*ens quo*. Dans un article très suggestif sur *le Vitalisme contemporain*, le P. Christian Burdo remarquait que la très heureuse réaction anti-mécaniciste, menée par Driesch contre Haeckel, restait frappée d'une certaine faiblesse et prêtait le flanc aux adversaires, parce que l'entéléchie, que Driesch prétend emprunter à Aristote, n'apparaît pas assez comme partie du composé vivant[1]. Pour couper court à tous ces embarras, il n'est que de répéter avec S. Thomas : « C'est la même chose, pour le corps, d'avoir une âme que pour la matière de ce corps d'être en acte. » Lorsque M. Malapert écrit que le principe vital est « non une forme présidant du dehors aux fonctions biologiques, mais l'unité même du vivant », il reproduit exactement la doctrine du S. Docteur, il revient à la notion de l'*ens quo*, ce *par quoi* le vivant est un et vivant.

Ajoutons que, si l'on veut se faire un ensemble d'idées vraiment cohérent, il faut peut-être aller plus loin. Entre la matière vivante et la matière brute il y a trop d'échanges continuels et réciproques, trop de lois communes pour que dans la constitution même de leur être elles n'aient pas aussi quelque chose de commun. Pas d'âme sans doute dans la matière brute, nous le disions plus haut contre M. Malapert ; mais pourquoi n'y reconnaîtrions-nous pas des principes d'activité spécifique, distincts réellement du *substratum* matériel passif et indifférent ? Tout nous y invite, c'est le moins qu'on puisse dire, et il semble bien que les découvertes récentes sur l'organisation et la désintégration de l'atome nous y contraignent rigoureusement[2]. Et ces prin-

1. *Archives de Philosophie*, t. 6, 1928, p. 1-25. Cf. S. *Thomas*, *De Anima*, libr. II, lect. 1.

2. Je voudrais pouvoir, sur cette question, renvoyer à l'enseignement cosmologique tout à fait remarquable que donne à Rome, à l'Université Grégorienne, le R. P. Hoenen, hollandais. Chez beaucoup de néo-scolastiques on a d'un côté des données scientifiques, souvent non suffisamment critiquées, auxquelles se mêlent de ces préjugés mécanicistes, qui ont si longtemps régné en souverains sur la science ; de l'autre les prin-

cipes d'activité, ces formes substantielles, longtemps si décriées, seront interprétées dans la philosophie chrétienne comme des idées divines se réalisant dans la matière. Le monde ainsi est bien autrement rattaché à Dieu que chez Descartes, où il s'expliquait tout entier par le développement d'une formule mathématique. La finalité reprend sa place partout. Tout tend vers Dieu.

Ainsi, après le développement surprenant de la science moderne et tant d'objections qu'on a cru pouvoir en tirer, rien ne nous interdit de reprendre le raisonnement que faisait autrefois Suarez : « L'homme est composé de matière et de forme ; donc aussi tous les êtres de la nature. » Ainsi se trouve maintenue dans l'intérieur de chacun de ces êtres une des distinctions réelles les plus fondamentales et les plus souvent reprochées aux scolastiques.

III. — *Distinctions réelles nécessaires pour la défense du moi-substance.*

Plus fondamentale cependant est encore la distinction d'acte et de puissance, que celle de matière et de forme suppose et dont elle est une application. Celle-là s'étend non plus seulement à tout le monde sensible, mais à tout le monde créé ; c'est elle qui rend compte partout du dualisme entre la substance et les

cipes de la philosophie thomiste, avec lesquels il s'agit de faire cadrer ces données. Et il apparaît que l'accord est en partie artificiel et fait de compromis. Tout autre est l'impression quand on lit le P. Hoenen. L'auteur, unissant la compétence du physicien à celle du philosophe, commence toujours par critiquer rigoureusement les faits en les dégageant de tout ce qui est hypothèse superflue : et alors on s'aperçoit qu'il n'y a pas à chercher de conciliation ni de « concordisme » ; l'accord se fait de lui-même, il y a continuité parfaite. Malheureusement jusqu'ici le savant professeur n'a guère fait part au public de ses travaux : quelques articles seulement dans la revue *Gregorianum*, et qui ne donnent qu'une partie de ses idées. Je veux du moins lui emprunter deux témoignages de savants contemporains, qui pourront servir à appuyer ce que mon texte présente d'un peu osé de la part d'un profane. A propos des phénomènes intra-atomiques, M. Millikan, le grand physicien américain, écrit : « Les enfantines conceptions mécanicistes du XIXe siècle sont maintenant grotesquement inadéquates. » Et l'Allemand Sommerfeld, sur le même sujet, recourt explicitement à la finalité, en ajoutant fort justement : « Du reste ce n'est pas là chose entièrement nouvelle : Aristote admettait, à côté de la cause efficiente, la cause finale. » Qu'aurait-on dit, il y a cinquante ans, si quelque scolastique, au nom de la métaphysique, s'était permis des appréciations de ce genre ! Et maintenant les voilà formulées au nom de la science par ses maîtres incontestés. N'y a-t-il pas là peut-être l'annonce d'une nouvelle époque intellectuelle, plus heureuse, où l'accord se trouverait rétabli entre les vérités scientifiques, métaphysiques et dogmatiques ?

accidents. En cela de nouveau elle intéresse de très près l'apologétique. Pour le voir, revenons au texte de M. Malapert. Lisons la page qui précède immédiatement celle que nous avons analysée. Il s'agit ici non plus de la spiritualité, mais de la substantialité de l'âme. Notons-le d'abord : tout comme le matérialisme, le phénoménisme radical est par notre auteur nettement répudié. Décidément les solutions purement négatives ne le satisfont pas ; nous devons hautement l'en louer : cela témoigne à la fois d'un esprit quelque peu exigeant et d'une certaine élévation d'idées. Mais il voit aussi les difficultés du substantialisme, et, faute du véritable instrument qui permet de pénétrer jusqu'au cœur du réel pour en démonter les articulations, il ne saura pas arriver à une position vraiment consistante. Ecoutons-le : « Cette âme, substance simple, indivisible, identique à elle-même, le spiritualisme classique en fait une sorte de chose en soi, sous-jacente aux phénomènes, *distincte* d'eux, les supportant, demeurant une au sein de leur multiplicité, identique à travers leurs changements et leur devenir. Cette conception substantialiste de l'âme comme d'une entité *étrangère et extérieure* à la série des événements psychologiques, ...ne peut-elle, à bon droit être tenue pour inacceptable ?... Une telle substance, *distincte de* mes manières d'être, ne saurait évidemment être moi. » Avez-vous remarqué ces mots, que nous avons soulignés : « Entité étrangère et extérieure..., distincte... » ? Pour qui écrit ainsi, ce sont évidemment des expressions synonymes : toute la difficulté repose là-dessus. Incapable de s'élever au-dessus de l'imagination spatiale, il ne se représente les divers éléments de la réalité, même spirituelle, que comme des corps, qui ne sauraient être distincts, sans être par le fait même étrangers et extérieurs les uns aux autres : une pomme ne saurait être distincte d'une autre pomme, sans lui être aussi étrangère et extérieure. Pour lui l'âme du spiritualisme est à ses états de conscience, la substance est à ses accidents à peu près comme le piédestal est à la statue, distinct d'elle, oui, mais en même temps étranger et extérieur à elle. Et à bon droit il proclame alors qu'il faut chercher autre chose[1].

1. Il y a encore là une autre confusion à dissiper, une autre distinction à faire. L'auteur écrit : « Une telle substance, distincte de mes manières d'être, ne saurait évidemment être moi. » A parler en rigueur — et cela

Quelle est la notion qui lui manque encore ici pour nous faire entendre un discours qui se tienne vraiment ? Il l'avait entrevue un instant, mais voici de nouveau qu'il l'oublie. C'est celle de l'*ens quo*, d'un être qui, sans subsister en soi-même, soit cependant une réalité véritable, l'actuation, la détermination d'un autre être ; toujours même incapacité de comprendre que dans un sujet vraiment un il puisse y avoir deux *principes d'être* réellement distincts, ne faisant ensemble qu'un seul existant parce qu'ils sont unis par manière de puissance et d'acte, de déterminé et de déterminant.

Aussi voyez : faute de faire intervenir cette *distinction réelle*, la contradiction le guette. Il ne veut pas se contenter — et l'on ne saurait trop l'en louer — de « phénomènes isolés, se succédant à la manière de gouttes d'eau qui tombent les unes après les autres » ; c'est donc qu'il admet dans l'âme, en dépit de ses états changeants, une véritable unité permanente. Mais cette unité, il a beau l'appeler « synthèse relative », « continuité de la vie psychologique », rien n'est résolu par là. Car, ou bien cette synthèse est une pure construction de l'esprit, ne différant en rien de la série des faits de conscience successifs, et alors nous retombons dans le phénoménisme radical qu'il voulait éviter, ou bien c'est quelque chose de vraiment permanent, comme le sens commun et la réflexion la plus élémentaire l'affirment impérieusement. Mes pensées et mes sentiments sont peut-être aujourd'hui tout différents de ceux d'hier ; pourtant je suis bien le même aujourd'hui qu'hier et ce n'est pas un autre qui existe à ma place. Et l'antinomie revient, obsédante : comment ce moi, qui reste le même, peut-il se manifester par des actes changeants ? Si l'on admet d'une part une substance qui peut être actuée de

suffit pour résoudre la difficulté — la substance, le moi, peuvent être pris en deux sens différents : il y a la substance abstraite, le moi abstrait, qui est comme les accidents un *ens quo*, ce par quoi je suis permanent, j'ai telle nature déterminée, toujours la même, et le moi concret, le seul véritable *ens quod*, l'être vraiment subsistant, existant au sens plein du mot, qui comprend en lui et la substance et les accidents, qui à chaque instant est constitué à la fois et par ma nature permanente et par les différentes déterminations qui l'affectent à cet instant. C'est ce moi concret, disons-nous, qui est le véritable être subsistant, mais, pour l'expliquer, il faut admettre en lui plusieurs principes d'être, réellement distincts : l'un permanent (substance abstraite), en puissance de recevoir toutes sortes d'actuations diverses; les autres (accidents), qui l'actuent successivement de différentes façons. (Cf. S. Thomas, 1a p., q. 3, a. 3 : « *Id quod est homo habet in se aliquid quod non habet humanitas; et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas.* »)

différentes façons, et d'autre part des déterminations, des accidents qui ne sont pas cette substance même, qui en sont réellement distincts puisque tout à l'heure ils n'étaient pas et elle était déjà, mais qui cependant n'existent pas par eux-mêmes, ne sont que dans et par cette substance qu'ils déterminent, qui sont en définitive uniquement *ce par quoi* cette substance est actuée successivement de différentes façons, alors tout s'éclaire. Tout est sauvé à la fois : l'unité de l'être et sa diversité, sa permanence et ses changements. Tout s'éclaire, dis-je, oui, pour l'intelligence qui retrouve les faits qu'il s'agissait d'expliquer et qui ne saurait découvrir dans l'explication même aucune contradiction ; mais non pour l'imagination, qui n'a qu'à se taire ; elle n'atteint que les dehors sensibles et il s'agit précisément ici de les dépasser. Mais elle n'accepte pas volontiers de se taire : elle vient toujours nous représenter les accidents comme des sortes de vêtements qui recouvrent la substance, et c'est, au fond, de cette fantasmagorie que les phénoménistes tirent à peu près toutes leurs objections. On voit qu'il n'y a pas à s'en émouvoir. Mais à condition d'avoir bien compris la distinction d'acte et de puissance, et comme quoi une distinction réelle dans le sein d'un être ne détruit pas l'unité de cet être[1].

Comment apprécier maintenant la profondeur d'illusion qui se rencontre parfois jusque parmi les nôtres ? Il nous souvient d'avoir entendu le professeur de philosophie d'un collège catholique nous exposer que, la grande affaire aujourd'hui étant de nous défendre contre le phénoménisme de Hume et de Taine, la doctrine de S. Thomas, à qui de tels problèmes étaient étrangers, ne saurait nous être de grande utilité. Sans doute S. Thomas n'a pas eu à réfuter directement le phénoménisme ; sans doute aussi celui-ci peut et doit être réfuté par un simple appel à l'expérience intime, dont il ne suffit pas à rendre compte. Mais en philosophie, comme ailleurs, on ne détruit que ce qu'on remplace : une fausse explication n'est vraiment exclue que quand on lui a op-

1. Cette solution du problème du moi substantiel au moyen de la distinction d'acte et de puissance a été fort bien mise au point par le P. Descoqs, dans son *Essai critique sur l'Hylémorphisme*, pp. 309-319. Il faut d'autant plus applaudir à ces excellentes pages que les manuels scolastiques se montrent, sur ce point, assez souvent insuffisants ; possédant, au moins dans leurs principes, les vraies solutions, ils ne savent pas toujours assez les faire valoir.

posé la bonne. Il faut donc en venir à résoudre les antinomies du moi-substance, à la fois permanent et d'une diversité fuyante. Qui ne le voit ? C'est tout le problème métaphysique du changement, qui se pose dans la philosophie moderne à propos du sujet pensant et de ses modifications, comme il s'est posé dans l'antiquité à propos des altérations et transformations corporelles. Comment l'être qui change peut-il rester le même tout en devenant autre ? La question était déjà à l'état aigu du temps de l'école d'Elée et de la sophistique grecque ; et c'est ce qui conduisit Aristote, pour en avoir enfin raison, à construire la doctrine de l'acte et de la puissance, que saint Thomas a plus tard si bien illustrée. Je ne vois pas que depuis l'on ait rien trouvé qui puisse la remplacer. Si l'on se met vraiment en présence des faits et qu'on veuille les expliquer autrement que par des équivoques ou des métaphores, c'est toujours à elle qu'il faut en revenir.

Voici d'ailleurs que, s'il en était besoin, la science la plus moderne se chargerait de nous encourager à tenir ferme sur ce point. Comme nous l'avons déjà fait entendre, à mesure que ses observations se font plus précises et se rapprochent des derniers éléments de la matière, elle se voit ramenée bon gré mal gré à ces antiques conceptions péripatéticiennes et avant tout à la distinction d'acte et de puissance. A propos d'optique, le prince Louis de Broglie écrivait récemment : « Les couleurs existent-elles dans la lumière blanche avant la traversée du prisme qui va la décomposer ? — Oui, dirons-nous, elles existent... mais seulement comme existe une *possibilité* avant l'événement qui va nous faire savoir si elle est effectivement réalisée. — Réponse subtile, qui eût sans doute étonné les physiciens d'hier, mais qui est bien caractéristique du degré d'affinement et d'abstraction auquel est parvenue la pensée des physiciens d'aujourd'hui. »[1] Oui, réponse subtile, si l'on veut, mais qui n'étonnera pas les disciples d'Aristote et de S. Thomas ; ils la connaissent depuis longtemps. Ils diraient, eux, dans leur langage : « Les couleurs sont en puissance dans la lumière blanche et le prisme les fait passer à l'acte. » L'idée est exactement la même. Leur sera-t-il

1. *La Nouvelle Physique*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, avril-juin 1932, p. 151.

interdit de faire remarquer que, si la physique d'hier ne se trouvait pas assez affinée pour entrer dans ces manières de voir. c'est que, par le fait de Descartes et de ses successeurs, ses notions fondamentales avaient été trop simplifiées ?

IV. — *Distinctions réelles nécessaires à la théologie.*

Quoi qu'il en soit du reste de ces constructions scientifiques, dont nous abandonnons le jugement définitif à de plus compétents, un fait demeure : c'est qu'on ne peut guère se passer des distinctions scolastiques pour défendre solidement, sur le terrain de la raison, les vérités les plus essentielles touchant l'âme humaine, qui sont à la base même de la religion. On ne le peut pas davantage quand il s'agit d'aménager l'édifice de la théologie. Sans admettre la distinction réelle des accidents et de la substance, peut-on donner une explication qui se tienne des données de la foi ? Il y a de graves raisons d'en douter, et les destinées de la théologie pendant les deux siècles où elle a subi l'influence des idées cartésiennes (entre 1660 et 1860 environ) suffiraient sur ce point à faire réfléchir. Depuis qu'on est revenu à une intelligence plus complète de la vraie tradition, les appréciations se sont faites sévères sur les écrits de cette époque touchant la science sacrée. Nul doute que ce n'ait été pour elle un temps de décadence. M. Maritain écrit sans ménagement : « La théologie cartésienne est la mort de la théologie. La vie et les dons surnaturels, qui sont, dans le langage philosophique, des accidents, des réalités de surcroît, des ajouts divins à la substance créée, n'y peuvent plus être regardés que comme un plaquage extérieur ou comme un simple nom. »[1] La formule peut paraître dure, mais, pour le fond, ce n'est point là une opinion isolée. Le P. Bainvel avait déjà écrit : « La théologie nouvelle, émancipée de la scolastique, en vint, au XVIIIe siècle et dans une bonne partie du XIXe siècle, à oublier presque la grâce sanctifiante et les dons surnaturels. Péché, grâce ne furent plus regardés que comme des dénominations morales répondant à des idées d'honnêteté philosophique et naturelle. C'était supprimer... la réalité du surnaturel pour ne garder que le mot. Ces idées furent longtemps courantes, en France notamment et en Allemagne ;

1. *Revue de Philosophie*, 1914, p. 74.

les fidèles en gardent encore quelque chose. »[1] Ainsi une philosophie imprudente et maladroite aboutissait à faire oublier aux catholiques ces splendides réalités de notre foi, dont les Pères étaient pleins : état déifique, auquel est élevée notre âme par la grâce sanctifiante, actes divins qui procèdent d'elle en cet état, présence spéciale de la Sainte Trinité dans cette âme et opérations ineffables qu'elle y produit. Tout cela était remplacé par un assez pauvre moralisme. Voilà ce que l'on perdait à laisser de côté les concepts élaborés par les écoles catholiques. L'on aboutissait à une vraie rationalisation du christianisme. Ce qui est étrange, c'est de voir cette rationalisation mise parfois de nos jours sur le compte de la scolastique. Il y a là une simple contre-vérité historique : ce n'est point par la scolastique, c'est contre elle que ce semi-naturalisme s'est établi.

Du reste les faits sont là pour montrer qu'à vouloir réagir contre cette tendance rationaliste sans s'appuyer sur la scolastique, on s'expose à tomber dans des inconvénients non moins graves. C'est encore le P. Bainvel qui le remarque : les premiers, au XIXe siècle, les ontologistes ont essayé de revenir à la notion du vrai surnaturel. Reprenant contact avec les Pères et les anciens théologiens, ils avaient été frappés par leurs expressions si fortes, si pleines de sens, touchant notre union plus que morale, physique, avec les personnes divines. Remettre en lumière ces idées vivifiantes, c'était fort bien. Seulement, comme en philophie ils restaient disciples de Descartes, n'admettant « ni accidents ni actes distincts de la substance de l'âme », d'autres embarras les attendaient. Ils regardèrent l'acte surnaturel « comme un acte de Dieu même, non pas en ce sens seulement que Dieu le produit en nous et avec nous en nous le faisant faire, mais en ce sens que c'était un acte de la vie même de Dieu en nous ; non pas seulement un acte d'espèce divine, mais identiquement l'acte immanent de Dieu lui-même, communiqué à nous... d'une manière vitale. C'est, on le voit, le mélange et l'identification des natures et des opérations entre Dieu et l'homme. Si cette explication était l'explication catholique, tous les reproches de panthéisme faits au mysticisme chrétien seraient fondés. Et voilà où l'on arrive quand on s'obstine à repousser la notion des acci-

1. *Nature et Surnaturel*[3], p. 73-74.

dents réels et distincts. »[1] On voit ce qu'il en coûte de ne voir que subtilité dans la finesse avisée de ces vieilles distinctions ; il y va en certains cas de l'intégrité même de notre foi.

Il serait facile de multiplier à ce sujet les autorités, qui toutes feraient entendre à peu près le même son. Je me contente de citer le cardinal Franzelin, dont l'avis a un poids spécial en raison de sa rare connaissance de la tradition. Il s'exprime d'une façon analogue soit touchant le caractère sacramentel, ramené par la théologie cartésienne à une relation de raison, soit touchant les espèces eucharistiques, réduites à de pures apparences subjectives.

Chose plus curieuse peut-être, l'année même où naissait Descartes, Suarez s'apprêtait à publier ses *Disputes Métaphysiques* ; or, en critiquant une opinion d'Auriol sur les accidents, rapportée par Capréolus, il s'en prenait d'avance à la conception cartésienne, et, avec son grand sens théologique, il en montrait nettement l'opposition à la doctrine révélée. « Si cet auteur a voulu dire, écrit-il, qu'aucun accident n'est réellement distinct de la substance, cela contredit en plusieurs manières aux vérités de la foi. Qui en effet comprendra que, dans l'Eucharistie, les accidents sont séparés et demeurent sans la substance, s'ils n'ont pas une entité distincte de la substance ? De même comment expliquer sainement toute la doctrine qu'enseigne la foi sur les qualités infuses, si celles-ci n'ont pas leurs entités propres, distinctes de l'entité naturelle de la substance ? »[2]

Il ne manque pas d'autres distinctions réelles qui peuvent ou doivent être employées pour rendre compte d'importantes vérités religieuses. Mais nous en avons assez dit pour montrer ce que nous avions annoncé ; notre causerie s'est assez prolongée et portée sur assez de sujets divers. Les lecteurs qui nous aurons suivi auront pu voir, nous l'espérons, que ces antiques doctrines ne sont pas sans un intérêt encore très actuel. Les exposés des vieux maîtres, si loin de nous parfois par leur manière de poser les questions, peuvent paraître peu engageantes, mais, si l'on va au fond des choses, on y trouve une richesse de pensée qu'il est prudent de ne pas dédaigner. Surtout quand il s'agit

1. *Op. cit.*, p. 75.
2. *Disput. Metaphys.*, disp. 16, sect. 1, n. 2.

d'expliquer et de défendre la vérité religieuse et les vérités naturelles les plus intimement liées avec elles, on ne saurait guère se passer des armes qu'ils nous offrent. Et nous pouvons conclure, avec Léon XIII, qu' « à considérer la bonté, la force, les remarquables avantages de cet enseignement philosophique, tant aimé de nos pères, l'on doit juger que ç'a été une témérité de n'avoir continué ni en tout lieu ni en tout temps, de lui rendre l'honneur qu'il mérite » ; et qu'enfin « parmi tous les secours d'ordre naturel mis à la portée des hommes par un bienfait de la divine sagesse » et qu'un zèle éclairé ne saurait négliger, « le plus puissant, sans contredit, est l'usage bien réglé de la philosophie ».

G. Neyron.

LA PÉDAGOGIE D'ALAIN

Mettre en relief quelques traits de la pédagogie d'Alain, préciser nos idées en exposant les siennes, c'est tout le but des pages qui vont suivre.

Emile Chartier, Alain n'est qu'un pseudonyme, se fit connaître d'abord au lycée de Rouen, où Hertzog, c'est-à-dire Maurois, était en 1903 son élève. Depuis 1904, il enseigne à Paris ; jusqu'à l'an passé, il professait le cours de « Cagne » — rhétorique supérieure — au lycée Henri IV ; actuellement, tous les mardis, de six heures à sept, au collège Sévigné, un auditoire d'élite suit ses cours de psychologie pédagogique[1]. Son influence, on parlerait volontiers d'emprise, demeure grande sur ses anciens élèves, aujourd'hui professeurs de hautes classes dans les lycées et collèges français : « Chartier, seul homme qui n'ait pas déçu mes espérance démesurées d'adolescent », écrit Jean Prévost[2]. Et voici le témoignage de Daniel Rops :

« Combien de nous ont rencontré sur la route de leurs études un maître authentique ? Je ne me sens pas toujours d'accord avec les idées d'un maître tel qu'Alain, mais j'envie ceux de mon âge qui ont eu la chance d'être de ses élèves...

« Les maîtres ne veulent plus être des maîtres, comme si l'essentiel de l'enseignement n'était pas ce qui est extérieur à l'enseignement même ? le ton, l'attitude, tout ce par quoi se communique d'être à être la chaleur et la vie[3]. »

1. Au programme cette année : sensibilité, émotions, passions, sentiments.
2. *Nouvelle Revue Française*, 1929, p. 72.
3. *Années tournantes*, p. 192.

Une page de Massis, dans *Evocations*, nous livre le portrait physique et intellectuel du professeur :

« Quand nous vîmes entrer pour la première fois dans la classe ce grand gaillard robuste, trapu, solide, roulant les épaules, le corps bien bâti, découplé en force, quand nous entendîmes cette voix paysanne, nasillarde et joyeuse, ce fut d'abord de la stupeur. Ce lourd menton, cette bouche gloutonne qu'encadrait une jolie moustache, ce teint vif, coloré, ces yeux bleus, un peu battus, aux longs cernes, et qui regardaient en l'air, cette façon de poser les deux coudes à plat sur la chaire, comme pour s'attabler, rien dans l'attitude heureuse et gaie de ce bel animal humain, n'évoquait les apparences maussades et renfrognées d'un professeur. La parole, le mouvement, la marche, tout était libre et jeune, ouvert et fraternel... Prenant les objets premiers venus, le tableau, un crayon, le bec de gaz, il éveillait nos esprits, les amenait devant les faits, nous forçait à regarder avec nos yeux comme avec des mains, à penser réellement, c'est-à-dire naturellement... L'incomparable éveilleur d'esprit ! « Je ne « veux pas mutiler, disait-il, je veux aider et délivrer. » Il nous mettait l'instrument dans la main, nous conduisait à la glaise, mais peu lui importait la statue que nous allions modeler[1]. »

Evidemment, un catholique ne peut être d'accord avec un aussi parfait négateur du surnaturel, athée anticlérical qui a fait partie des Universités Populaires chargées de tournées laïques en Bretagne ; pour qui le christianisme est beau à voir dès qu'on n'y croit plus et la religion n'est qu'un ensemble de rites pacificateurs ; pour qui les prêtres sont des peureux qui font peur, etc... Mais dans la partie strictement pédagogique de son œuvre, là où il nous dévoile ses méthodes d'éducateur, il y a du bon à prendre, à condition de savoir animer d'esprit de foi ses conceptions toutes rationalistes.

Afin de restreindre ce sujet encore trop vaste, nous nous bornerons, pour cette fois, à étudier les principales idées d'Alain sur l'enfant, sur le professeur, sur le travail scolaire.

Dans un volume paru en septembre 1932 : *Propos sur l'éducation*, l'auteur a repris ses vues les plus chères, éparses à travers les ouvrages précédents ; il donne tout l'essentiel en 87 « *pro-*

1. *Evocations*, p. 108 et 109.

pos », courts chapitres, libres d'humeur, variés d'allure, suite de croquis et d'aperçus aux antipodes d'un manuel. La pensée avance par jets, par boutades, comme avec le négligé, l'aisance d'une agréable conversation.

Nous allons donc considérer Alain devant des élèves ; respectueux de leur jeune personnalité, à tous il fait confiance, même aux moins doués. Mais il lui manque d'avoir bien connu le fond de la nature humaine ; il donne trop grande part à la volonté, à la volonté conquérante, aucune à la volonté d'inhibition. Le professeur de ses rêves est un tempérament volontaire, ennemi de toute sensiblerie, qui formera ses disciples durement, dans un contact intime, mais sévère, avec la beauté.

*
* *

L'ENFANT

Fervent de Hegel, Alain trouve splendide l'être qui se surmonte et se hausse au-dessus de lui-même pour la conquête plénière de son moi. Le soin de ce mouvement naturel, de cette ascension nécessaire et ardue d'un enfant vers un homme doit être la principale préoccupation de l'éducateur. A l'enfant en marche, il a mission d'indiquer le chemin que nul ne pourra gravir à sa place. L'enfant montera donc, l'enfant peut monter, et cette ascension personnelle, cette éducation, le fortifiera tout en le conduisant au but : autonomie dirigée en vue d'une liberté plus réelle. « Qu'il se discipline et qu'il se fasse, toujours en effort, toujours en ascension[1] », vers la maîtrise de soi.

On ne peut donc prétendre plier l'élève à un servage intellectuel : l'enfant est « une puissance » ; très édifiant dans son respect, Alain s'incline devant elle : « J'admire, dit-il, la grandeur des enfants[2]. » Il n'en a pourtant pas su déterminer la véritable noblesse, celle de l'âme présente et malléable ; l'âme, l'âme surnaturelle, il semble l'ignorer et, à son avis, la dignité de l'enfance vient toute des promesses que sa vie renferme, et que révèle le sérieux latent de cet âge, impatient de mûrir. « Par réflexion il repousse aussitôt son état d'enfant ; il veut faire

1. *Propos sur l'Education*, p. 9.
2. *Propos sur le Christianisme*, p. 43.

l'homme... Car l'état d'homme est beau pour celui qui y va avec toutes les forces de l'enfance[1]. » L'homme est « un animal fier et difficile. Et là-dessus, l'enfant est plus homme que l'homme... Que veut-il donc, et que veut l'homme ?... Il veut qu'on l'élève ; voilà un très beau mot. Un très beau mot, dont l'enfant saisit très bien le sens, par ce mouvement naturel de croître qui est le sien[2] ».

L'enfant veut être élevé ; le maître est là pour l'aider.

Il est trop clair qu'un *self government* absolu pour tout ce qui est de l'éducation et de l'instruction, ne peut cadrer avec le tempérament psychologique ni du marmot, ni de l'adolescent, ni du jeune homme, car ils sont incapables de se connaître eux-mêmes ; l'éducateur alors viendra leur rendre clairs sentiments et vœux informes : « tout l'art d'instruire est d'obtenir que l'enfant prenne de la peine et se hausse à l'état d'homme... L'ambition est le ressort de l'esprit enfant[3]. » Peut-être n'a-t-il pas explicité cette valeur intime ; que l'on donne donc à l'enfant une haute idée de sa puissance ; qu'on la soutienne par des victoires, des « victoires pénibles et remportées sans secours étranger[4] ». « Il faut que l'enfant connaisse le pouvoir qu'il a de se gouverner... il faut qu'il ait aussi le sentiment que ce travail sur lui-même est difficile et beau[5]. »

Parce que c'est beau... A l'enfant il ne dit pas : agis parce que c'est bien, mais parce que c'est beau. Le beau est premier moteur de l'action chez Alain : *omne ens agit propter pulchrum*, dirait-il, s'il parlait latin ; et dans sa métaphysique le beau ne s'identifie pleinement ni au vrai, ni au bien. « Il faut savoir que le beau est ce qui met l'esprit des hommes en mouvement. Le vrai est faible à côté ; et le bien est austère quand on s'y met[6]. » N'est-ce pas la conception attique ? « La formation d'un homme se réalise plutôt par le goût que par la preuve. Le passé humain est gros de vérité, mais de beauté d'abord[7]. »

« Le beau est souverain sur tout. Le Dieu naît de l'enthou-

1. *Propos sur l'Education*, p. 8.
2. Id., p. 19.
3. Id., p. 24.
4. Id., p. 13.
5. Id., p. 12.
6. *Mars ou la guerre jugée*, p. 14.
7. Id., p. 137.

siasme religieux ; et je crois, dit-il, que ce sentiment est purement esthétique[1]. » Voici une des clefs du système d'Alain ; ne l'oublions pas, elle permettra de pénétrer plus avant. Le Beau est donc le but suprême vers quoi on tend. Je n'insiste pas, il faudrait ici une étude complète sur l'esthétisme.

Signalons seulement la vérité psychologique de la position qui reconnaît la puissance du sentiment esthétique chez l'enfant, chez l'adolescent en particulier. Tous les éducateurs, écrit Pierron, connaissent cette « efflorescence de la puberté où l'affectivité exubérante déborde en sentiment esthétiques, en rêveries poétiques[2]. » Nous avons le droit, le devoir d'utiliser cette faim de la beauté pour nourrir nos élèves, nous surtout qui n'avons pas à craindre de nous cantonner, comme Alain, dans un esthétisme sans issue, puisque dans notre métaphysique : *pulchrum et verum et bonum et Deum, convertuntur.*

En marche vers la beauté, comment l'atteindre ? « Il faut que l'enfant cherche de lui-même la difficulté et refuse d'être aidé ou ménagé (notez en passant le volontarisme ; nous y reviendrons en détail). Non seulement un tel enfant se trouve, mais c'est l'ordinaire[3]. » Affirmation bien catégorique ; n'est-elle pas outrancière ? la caste des paresseux serait-elle un être de raison ? Non, dit Alain, il y a des paresseux, mais s'ils le sont, ce n'est pas leur faute ; on n'a pas su les orienter, les « délivrer », c'est le terme consacré[4].

« Le vice n'est que l'étranglement de soi par soi, faute de gymnastique et de musique. Tout ce qui est délivré est bon[5]. » Pas de violence, il faut obliger l'enfant à faire non pas ce qu'il

1. Id., p. 13.
2. Pierron, *Psych. expér.*, p. 196.
3. *Propos sur l'Education*, p. 16.
4. A. Ferrière, fondateur de la Ligue internationale pour l'Education nouvelle, propose lui aussi de substituer au mot de liberté celui de *libération* : « La liberté en soi est un mythe ; mais la libération est un acte. L'indépendance est un état négatif... Tandis que le mot de libération est tout un programme. Il marque un point de départ, une orientation, peut-être un but, sinon une série infinie de buts hiérarchisés et toujours plus hauts. (La libération) c'est la maîtrise des instincts et des tendances... (*La liberté de l'enfant à l'école active*, p. 17.)
« L'individu tendu vers l'*impossible idéal* parvient à la libération de l'esprit qui est sacrifice et maîtrise », dit-il encore.
La pauvre école de Genève est bien empêtrée quand il lui faut chercher un but final à ses actes !
5. *Propos sur l'Education*, p. 83.

ne veut pas, mais au contraire, ce qu'il veut : « Non pas briser cette résistance, mais au contraire la délivrer[1]. » Délivrance semblable à celle de l'insecte de l'intérieur qui fend son enveloppe nymphale et tend ses ailes pour s'envoler. Ce n'est pas suppression d'une tare extrinsèque ; rien ne doit périr ; la perfection s'acquiert par un dépassement continuel qui conserve tout le dépassé.

Au lieu de la résistance à soi-même, un développement. « Vouloir que les natures soient, c'est la charité même... Les vices ne sont que des vertus à mi-chemin[2]. » Traduisons : vices et vertus sont substantiellement de même nature, une seule disparité de tension les différencie.

C'est en ce point surtout qu'il est facile de voir combien la position d'Alain est contraire à la thèse catholique. Ici la nature viciée par le péché originel n'entre évidemment pas en ligne de compte : « Ne corrigez que ce qui est faute et n'appelez faute que ce qui est du dehors et étranger[3]. » « Tout homme est parfait en tant qu'il développe sa nature[4]. » Adaptation de la célèbre phrase de Rousseau : « Posons comme maxime incontestable que tous les mouvements de la nature sont toujours droits ; il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain. »

Il s'agit donc d'obtenir un épanouissement naturel à dynamisme interne. Révélation de soi à soi. « Aucune pensée ne peut venir à aucun être de l'extérieur, dit encore Alain ; il faut qu'elle s'éveille de lui, il faut qu'elle soit développement interne... le vrai artiste créé selon l'idée intérieure, et le faux artiste selon l'idée empruntée[5]. » Cela est vrai peut-être de la source elle-même, mais ne nous renseigne nullement sur la qualité de son cours.

A l'éducateur donc de faire éclore la nature de l'enfant dans sa ligne. En effet, le laisser à lui-même ne suffit pas, et voilà qu'Alain se sépare de Rousseau. La nature est bonne, dit-il, mais comme un bon champ, pour qu'elle produise autre chose que des chardons et des pavots sauvages ; il faut la cultiver, ce qui d'ail-

1. Id., p. 90.
2. *Propos sur l'Education*, p. 90.
3. *Les Idées et les Ages*, II, p. 221.
4. *Mars ou la guerre jugée*, p. 57.
5. *Idées*, p. 230.

leurs ne la change pas substantiellement. Elle est bonne, mais un travail est requis ; en friche elle ne donne rien qui vaille ; si l'on n'y prend garde le bien et le mal peuvent y germer également. Ne serait-ce pas ici un aveu implicite de la perversité foncière ? Non, car ces germes mauvais sont, nous déclare-t-il, de provenance extrinsèque : c'est la société qui déprave : « En n'importe quel corps humain, toutes les passions sont possibles et se multiplient les unes par les autres si l'ignorance, l'occasion et l'exemple y disposent, dit Alain... Mais il y a un salut pour chacun aussi et propre à lui, de la même couleur que lui, du même poil que lui. Il sera courageux, charitable, sage, par ses mains à lui, par ses yeux à lui[1]... »

Pour acquérir ce salut naturel, les forces surnaturelles n'ont pas à intervenir. Les forces naturelles et personnelles suffiront, mais comme la difficulté de la réussite est grande, il faudra donner à ces puissances d'action toute leur intensité. Alain met alors en évidence la suprême force de l'homme, la volonté à laquelle dans sa philosophie et dans celle de ses auteurs préférés, il fait la part aussi large que possible. Tout s'obtient par la volonté, c'est pourquoi on peut faire tant de confiance à l'homme. Celui qui veut, celui-là peut, telle est la grande loi humaine. « Il faut mettre en la main des enfants leur propre apprentissage, ce qui est fortifier en eux la volonté, car il n'y a point d'autre valeur humaine que celle-là[2]. »

C'est véritablement une science : qu'on se hâte donc de la faire apprendre, car : « Cet art de vouloir ne se perd plus. Mais je ne vois pas qu'on puisse l'acquérir hors du collège[3]. » Au collège, en effet, il est aisé de régler l'emploi du temps, « humble police de soi par où l'esprit se trouve délivré sans qu'on s'en doute[4] » ; par cette facilité de spécialisation des instincts au moment de leur apparition[5].

Spinosa écrit que le seul et unique fondement de la vertu en chacun est l'effort à persévérer dans son être. Alain est ami de cette formule pour la place considérable qu'elle donne à la volonté en qui lui aussi voit une panacée universelle et omnipo-

1. *Propos sur l'Education*, p. 218.
2. Id., p. 11.
3. Id., p. 30.
4. Id., p. 30.
5. J. de la Vaissière, *Psychologie pédagogique*, p. 217.

tente. « Il y a longtemps que je suis las d'entendre dire que l'un est intelligent et l'autre non... De l'invention et de ce qu'on nomme le génie on ne voit les effets qu'après de longs travaux ; et si un homme n'a rien inventé je ne puis donc savoir si c'est seulement qu'il ne l'a pas voulu[1]. » « Chacun est juste aussi intelligent qu'il le veut[2]. »

Fidèle cartésien là-dessus, Alain veut l'intelligence entière et égale en chacun ; toutes les difficultés peuvent se surmonter si on les aborde une à une et dans l'ordre. Chose curieuse, sur ce point, Edouard Le Roy pense comme Alain : « L'impuissance à inventer tient au manque de volonté ou de courage plus souvent qu'au défaut d'intelligence[3]. »

On est donc sot que par défaut de vouloir, et Alain nous confie son habitude de considérer les hommes lorsqu'il lui plaît de les mesurer, « non pas au front mais au menton, non la partie qui combine et qui calcule, car elle suffit toujours, mais la partie qui happe et ne lâche plus[4] ».

En conséquence, c'est moins l'intelligence qu'il faut cultiver que le caractère : « Les travaux d'écolier sont des épreuves pour le caractère et non point pour l'intelligence. Que ce soit orthographe, version ou calcul, il s'agit de surmonter l'humeur, il s'agit d'apprendre à vouloir[5]. » C'est vrai, mais il semble que tout de même cet exclusivisme aborde au paradoxe.

Dégagée de ses outrances, la théorie n'est pas neuve ; elle est depuis longtemps appliquée dans l'Eglise : « Malheur à l'enfant, écrit Don Bosco, si on néglige de développer la faculté principale de l'être humain... la volonté. » Et Léon XIII : « Celui qui dans l'éducation néglige la culture de la volonté, pour consacrer tous ses efforts au développement exclusif de l'intelligence, arrive à faire de l'instruction une arme dangereuse... »

Le *Ratio Studiorum s. j.* dit exactement la même chose.

Alain ne craint pas de faire descendre sa doctrine jusqu'au domaine pratique : « Les examens sont des exercices de volonté. En cela ils sont tous beaux et bons. Ceux qui s'excusent de ce

1. *Propos sur l'Education*, p. 93.
2. ID., p. 94.
3. *La Pensée intuitive*, II, p. 79.
4. *Propos sur l'Education*, p. 94.
5. ID., p. 97.

qu'ils sont timides, troublés, vidés par l'angoisse, s'excusent très mal. Ces fautes sont les plus grandes fautes. » Examinateur, il passerait sur l'ignorance, mais « savoir et ne point faire usage de ce que l'on sait, c'est pire qu'ignorer[1] ». Il ne faut pas en effet que le tireur très fort sur des sangliers de carton tire à côté le jour où il doit sauver sa vie !

Oui, bien sûr ; mais pour admettre cette attitude, il faudrait soutenir que la sensibilité de l'enfant est déjà parfaitement formée ; que celui-ci se tient bien en main. L'enfant n'est pas un être adulte, Alain l'a dit bien des fois, mais il semble ici l'oublier.

Il semble aussi oublier que la volonté n'est pas forte à vide, qu'elle est forte de sa force d'amour pour l'idéal, pour les jugements de valeur qu'elle a charge de maintenir. Or, si quelquefois Alain indique un sens à l'activité humaine : — l'orientation vers le beau, tel qu'il le comprend, — très souvent il place cet idéal dans l'effort volontaire lui-même ; il définit la vertu par son exercice et refuse toute spécification par l'objet : rien n'est plus noble que cette activité, elle se suffit à elle-même, possède en elle-même sa raison. Résultat : il en fait aussi un but, et prêche le développement de la volonté pour elle-même.

Sa conception de la nature bonne l'empêche également de discerner dans la volonté l'organe de lutte, de résistance au nom d'un principe supérieur : il ne connaît aucune inhibition[2].

En somme, il prétend annoncer un « évangile nouveau » : l'évangile du vouloir humain : « La paix sera, dit-il, si les hommes la font ; la justice sera si les hommes la font ; nul destin ni favorable ni contraire, les choses ne veulent rien du tout, nul Dieu dans les nuages[3]. »

Puisque ce n'est pas l'intelligence, mais la volonté qui fait les hommes, il faudra donc s'occuper autant sinon plus des queues de classe ; on pourra ainsi arriver à les « délivrer » de leur « damnation »[4]. Conduite de primordiale importance pour la justice et la réforme sociale : « Car le vrai progrès n'est pas dans l'esprit d'un Thalès, mais dans celui de sa servante[5]. » Ce

1. Id., p. 296.
2. J. de la Vaissière, *Psych. Pédagogique*, p. 247.
3. *Propos sur le Christianisme*, p. 128.
4. *Propos sur l'Education*, p. 96.
5. *Propos sur le Christianisme*, p. 76.

point de vue politique du progrès par le bas, par la masse, demanderait à lui seul une étude ; qu'il suffise ici de le signaler.

Comment alors agir avec les derniers de la classe ? Avant tout, il ne faut pas les noter d'infamie : qui est sûr de tomber tombera ; encore une idée chère à Alain : « au fond de tous les vices, dit-il, il y a une condamnation à laquelle on croit[1]. »

Le danger est réel, en effet, de persuader à l'enfant qu'il est sot et paresseux ; s'il manque de confiance en lui-même, il ne pourra rien entreprendre. « J'essaie, dit-il, de ne jamais juger tout haut, ni même tout bas[2] », l'enfant a besoin d'avenir. Donc, soin sinon égal pour tous, du moins pas de mise à part au banc des cancres ; il faut « éveiller tout esprit le plus qu'on peut par les plus hautes et les plus précises connaissance ; et donner plus de soin à l'esprit le plus lent. Enfin régler l'enseignement non sur les mieux doués, mais sur les moins doués[3] ».

Raison de justice et de politique comme nous l'avons dit, il veut rassembler la queue du troupeau ; ne compte-t-elle pas des hommes capables plus tard de penser aux choses divines et humaines ? de décider de la paix et de la guerre, du juste et de l'injuste, de noblesse, de bassesse, enfin de tout, follement peut être, de tout son poids d'homme certainement[4]. »

Apprendre à tous à juger, et permettre à chacun de se développer suivant sa nature, voilà le rôle de l'éducateur ; son but n'est pas tant de faire une revue de petits sauvages afin d'y trouver des polytechniciens, que d'éveiller tout esprit le plus possible. Que le trésor des humanités, le vrai trésor, pas un trésor de clinquant, soit libéralement ouvert à tous, et surtout pas de sélection hâtive basée sur l'intelligence : solution paresseuse, conduite ridicule, injustice essentielle ; il faut au contraire « employer toute la chaleur d'amitié dont on est capable à rendre la vie à ces parties gelées[5] ». « Ceux qui sont sujets à perdre courage, et à désespérer de leur esprit, c'est ceux-là qu'il faut aider[6]. » Nous aussi, qui voyons dans l'homme autre chose qu'un citoyen sublunaire, agissons charitablement envers tous ; c'est

1. *Propos sur l'Education*, p. 48.
2. *Propos sur l'Education*, p. 48.
3. *Propos sur le Christianisme*, p. 76.
4. *Propos sur l'Education*, p. 80.
5. ID., p. 79.
6. ID., p. 79.

la tradition de nos collèges catholiques, Alain la connaît et la loue.

Portes grandes ouvertes au peuple roi ; chaque enfant aura droit à la nourriture royale. Débarrassons-nous de cette niaise poésie rimée spécialement pour les enfants ; le professeur imitera l'Eglise institutrice de l'école moderne, fondée, dit-il, quand le prêtre eut le devoir d'enseigner au plus endormi et au plus arriéré, justement ce qu'il savait de plus beau[1]. »

« Rien n'est trop beau pour cet âge[2]. » Il développera donc pour tous et de son mieux les richesses des humanités : « chacun en prendra ce qu'il en peut prendre, car ce qui est beau pour tous est justement ce qui semble avoir été écrit pour chacun[3]. » Quand on veut se mettre à la mesure de l'enfant, on se met souvent au-dessous. Nous allons d'ailleurs reprendre cette idée en parlant des méthodes d'enseignement prônées par Alain.

L'éducation sera formation de la volonté ; l'instruction sera à base d'esthétisme ; retenons ces deux grandes lignes directrices, nous allons voir ces principes en application.

***

LE PROFESSEUR

Son but premier est de former la volonté, nous le savons déjà. Pour ce faire, son premier devoir sera de prêcher d'exemple. Qu'il soit volontaire et fort ; guerre donc à la sensibilité et à tout ce qui s'y rattache. Alain prouve sa thèse par la fausseté de la contradictoire : l'instruction familiale est mauvaise, car l'amour est sans patience.

« Nous avons d'abord vécu selon la famille, c'est-à-dire selon la tyrannie du sentiment[4]. » Socrate déclare qu'un père ne sait pas bien instruire ses enfants, et Alain connaît une grand'mère fort instruite qui n'arriva jamais à enseigner à sa petite-fille le calcul et l'orthographe[5].

Un père est exigeant, compte trop sur cet autre lui-même, compte sur le sentiment, prend la moindre faute au tragique. Dix fautes d'orthographe, et l'enfant est soupçonné de ne plus

1. *Propos sur le Christianisme*, p. 75.
2. *Propos sur l'Education*, p. 26.
3. Id., p. 83.
4. *N.R.F.*, 1er déc. 1929, p. 813.
5. *Propos sur l'Education*, p. 44.

aimer son père ! L'affection ne tarde guère à noyer grammaire, histoire et calcul.

Mais le problème est-il bien posé ? La notion d'école repousse-t-elle contradictoirement celle de famille ? Pas pour nous, en tout cas, qui voulons dans les internats qu'il y ait des Pères tout court, et dans les externats des Pères Spirituels au moins... Alain n'a vu ses élèves que dans sa classe, des externes surtout ; ainsi s'explique son jugement quand on a fait de plus la part au paradoxe ; avec ces restrictions nous pouvons le comprendre et faire notre profit encore ici.

Pour le maître, une sorte d'indifférence est de métier. Indifférence en profondeur, non pas seulement en surface ; il n'a pas le droit de jouer l'affection. Ce serait usurper sur les parents, à qui Alain réserve le domaine de la sensibilité. A vouloir y pénétrer de force, le maître n'a rien à gagner :

« Précieuse chose que le sentiment. Mais n'en attendons pas des services qu'il ne peut rendre. Le tyran pensait bien que Guillaume tremblerait à cause de son fils. Or celui qui explique est comme un tireur d'arc, il ne faut pas que la cible l'intéresse trop. Selon moi, le bon maître est assez indifférent, il veut l'être, il s'exerce à l'être...

« Tant qu'un sujet vous touche vivement, pour une cause ou pour une autre, vous n'êtes pas en mesure de le dominer par la pensée. Il faut d'abord user le sentiment...

« D'un autre côté, le maître ne doit point dire : « Faites ceci ou cela pour me plaire. » C'est usurper sur les parents. Et l'enfant, qui a une extrême pudeur là-dessus, ressentira souvent toutes les preuves d'affection comme des espèces d'injustes contraintes. L'accent même de l'affection déplaît chez ceux qui n'ont point le droit de le prendre. De là vient que les sentiments paternels, chez tout autre homme que le père, sont si aisément ridicules... Un père craint de trop aimer ; un maître s'exerce à aimer. Je crois que ces scrupules gâtent tout ; il faut que chacun soit bien ce qu'il doit être, et que l'harmonie naisse des différences... L'autorité ne peut que s'affaiblir à vouloir deviner les pensées et provoquer les sentiments ; car si elle feint d'aimer elle est odieuse : et si elle aime réellement elle est sans puissance. J'ai observé et cela est connu de ceux qui ont appris le métier, que dès que l'enfant se découvre le pouvoir d'affliger réellement le

maître par la paresse ou la frivolité, aussitôt il en abuse. Autant que je sais, le désordre suit promptement dès qu'une bonté de cœur se montre. Enfin l'école n'est nullement une grande famille[1]. »

Ne pas laisser voir à l'élève que, plus vivement que lui-même ne le fait, on désire son progrès et son bien. Trop de zèle nuit ; il faut montrer le visage impassible de la nécessité, ainsi l'enfant comprendra que la punition scolaire est de nature particulière ; qu'elle agit comme « une force physique directement opposée au désordre » ; infailliblement, à la manière des forces naturelles[2].

« J'ai observé, quand j'étais enfant, que ceux qui maintenaient l'ordre comme on balaie, comme on range des objets matériels, étaient aussitôt redoutés par cette indifférence qui enlevait tout espoir. Et sans exception, ceux qui voulaient persuader, écouter, discuter, pardonner enfin aux promesses, étaient méprisés, hués et, chose triste à dire, finalement haïs ; au lieu que les autres, les hommes sans cœur, étaient finalement aimés[3]. »

Oui, et pas d'une comédie d'affection sensible, mais d'un amour profitable et fort. Malheureusement, sur ce terrain, beaucoup de maîtres sont incorrigibles et souvent ceux qui font les plus belles déclarations d'intransigeance et de sévérité !

Que le professeur ait donc bien soin de maintenir les distances, de ne pas plaisanter, de ne pas jouer avec l'enfant. « Il faut que le maître soit étranger et distant[4]. »

De notre côté, nous réclamons comme un mal nécessaire l'application médicinale des punitions mérités ; elles associeront à l'acte mauvais un appareil inhibiteur qui se charge de rendre moins facile un nouvel accomplissement de cet acte. Mais, comme dit S. Benoit, « on doit craindre qu'en voulant trop racler la rouille on ne brise le vase ». On a reproché aux élèves de Chartier de manquer de cœur ; n'ont-ils pas de qui tenir ?...

Gardons ici encore la sage position moyenne, entre une austérité rébarbative et une sensibilité déprimante. Certains voudraient une éducation à base de tendresse. Qu'il suffise de baser la nôtre sur la virile affection chrétienne.

1. *Propos sur l'Education*, p. 39.
2. Id., p. 51.
3. Id., p. 51.
4. Id., p. 55.

N'oublions pas non plus, pour le mieux comprendre, qu'Alain parle ici seulement du maître dans sa classe, quand il enseigne.

Avec plaisir, nous retrouvons dans l'enseignement tel que le demande Alain, beaucoup de nos théories et de nos méthodes prétendues retardataires par les apôtres de l'école nouvelle. Vous pensez bien que celle-ci ne trouve pas grâce devant lui. Il fait un beau carnage de la doctrine paresseuse où, prétendant d'abord intéresser l'enfant, on fait de son plaisir le levier et le canal du savoir. Ces écoles où les enfants travaillent presque toujours « en dessous de leur force et prennent contre leur attente, j'allais dire contre leur plus belle espérance, l'idée qu'il n'est pas difficile de s'instruire et que les travaux de l'école ne sont qu'un jeu réglé »[1].

Il en résulte, dit-il, un genre d'inattention méthodique et une sorte de sérénité cérémonieuse « dont il a surpris plus d'un signe dans les trop célèbres jardins d'enfants [2] ».

Jules Ferry, grand-maître de l'Université, avait coutume de répéter, en parlant des internes de ses lycées : « Faisons-leur des murs souriants. » Alain veut un local impersonnel, le local aura charge lui aussi d'aider à la condensation de l'effort sur le travail scolaire. « L'école est un lieu admirable. Que les bruits extérieurs n'y entrent point. J'aime ces murs nus ! Je n'approuve point qu'on y accroche des choses à regarder, même belles, car il faut que l'attention soit ramenée au travail... Il n'y a qu'une chose qui importe pour toi, petit garçon : c'est ce que tu fais[3]. » Mais un splendide tableau noir, sur lequel le professeur écrira ; ce qu'il dit doit prendre forme en même temps au tableau et sur les cahiers[4].

Voici maintenant le professeur lui-même. Le professeur dans sa chaire. D'abord, qu'il soit unique, titulaire d'une classe où il donne les principaux cours. Attaque directe contre la pratique actuelle de beaucoup de lycées[5], que déplore aussi Bézard dans

1. *Propos sur l'Education*, p. 286.
2. Id., p. 286.
3. Id., p. 28.
4. Id., p. 133.
5. « L'infortuné « littéraire » qui était jadis, en des temps heureux, le professeur principal à la tête d'une seule classe, écrit un professeur du lycée Janson-de-Sailly dans la Revue Universitaire de Mai 1933, peut avoir maintenant dans son service normal deux à trois cents élèves... En une même semaine il peut récolter deux à trois cents compositions fran-

La grande pitié des élèves de France. Faire enseigner à chaque professeur de l'établissement ce qu'il sait le mieux, à toutes les classes, est méthode détestable : « Assurer l'ordre dans une classe de 40 élèves que l'on retrouve deux fois par jour, où on est le seul maître, le maître, est un métier possible. Assurer l'ordre en six classes où l'on paraît seulement une fois par semaine, pour y enseigner seulement une certaine chose, c'est un métier impossible[1]. » Il veut cependant un professeur aussi instruit qu'il se pourra, mais instruit aux sources :

« Etre cultivé c'est, en chaque ordre, remonter à la source et boire dans le creux de sa main, non point dans une coupe empruntée. Toujours prendre l'idée telle que l'inventeur l'a formée ; plutôt l'obscur que le médiocre ; et toujours préférence donnée à ce qui est beau sur ce qui est vrai...

« Le beau étant le signe du vrai, c'est donc dans Molière, Shakespeare, Balzac, que je connaîtrai l'homme, et non point dans quelque résumé de psychologie[2]... »

Autant que Péguy, il hait le manuel et ses idées de confection, le manuel « qui ne laisse pas de trous pour respirer ». Mais que le maître se garde bien de vouloir verser tout ce qu'il sait dans une classe de petits « où l'on en est encore à épeler[3] ». Son érudition le mettra en mesure de guider et d'illuminer « dans les moments rares où l'esprit de l'enfant bondit[4] » ; l'enfant n'a pas besoin d'une science encyclopédique, mais d'une « bonne science » solide, que ne saurait lui fournir l'ignoble bachottage moderne.

« L'idiot s'amuse de tout il broute vos belles idées ; il mâchonne, il ricane. Je crains ce sauvage déguisé en homme. Un peu de peinture en jouant ; quelques notes de musique, soudainement interrompues, sans mesure, sans le sérieux de la chose ;

çaises ; et les parents d'élèves s'étonnent avec une naïveté charmante qu'on ne puisse plus corriger toutes les copies...

Les malheureux dont nous sommes ont besoin d'un véritable courage physique, intellectuel et moral pour assurer leur tâche écrasante ; chacun ne dispose que d'une heure par semaine dans des classes particulièrement peuplées (les classes de préparation aux grandes écoles), parfois plus de cent... la « fosse aux lions »... Que faire au milieu d'une telle foule qui restera à peu près anonyme jusqu'à la fin de l'année scolaire.

1. *Propos sur l'Education*, p. 165.
2. Id., p. 172.
3. Id., p. 129.
4. Id., p. 131.

une conférence sur le radium, ou la télégraphie sans fil, ou les rayons X ; l'ombre d'un squelette ; une anecdote, un peu de danse ; un peu de politique ; un peu de religion. L'inconnaissable en six mots. « Je sais, j'ai compris », dit l'idiot[1]. »

L'érudition professorale, à elle seule, ne suffit pas ; il faut, avec elle, avant elle, le métier, et le métier c'est d'observer l'enfant d'une observation attentive et lente, astronomique. Dégustez cette page splendide d'ironie :

« Le psychologue discourait en suivant la pente, comme un ruisseau. « Il n'y a, disait-il, que l'expérimentation qui puisse nous instruire. L'observation ne nous mènerait pas loin si nous n'avions appris des métiers l'art de modifier les phénomènes naturels en produisant nous-mêmes des changements bien déterminés dont nous mesurons les effets. Qu'est-ce qu'un physicien ? Qu'est-ce qu'un chimiste ? sinon un homme qui met les objets à la question, les rompant, les pulvérisant, les soumettant au chaud et au froid ? Sans ces essais innombrables, aurions-nous jamais saisi la loi cachée ? Pareillement, la psychologie ne s'élèvera à la dignité d'une science que si nous soumettons l'homme à des expériences préparées. Déjà les médecins ont beaucoup cherché de ce côté-là ; malheureusement, ils ne considéraient guère que des fous. Il faut que les éducateurs soumettent aussi les enfants des écoles à des essais et à des épreuves en vue d'apprendre enfin quelque chose de positif sur cette nature humaine en son enfance, qu'ils connaissent mal. Faute de cette investigation méthodique, ils perdront leur temps. Pour instruire l'enfance, il faut d'abord la connaître. »[2]

— Non, Monsieur le psychologue, dit Alain ; vous avez scientifiquement tort. Allez donc vous former un peu chez les astronomes ; vous serez alors peut-être protégé contre « cette curiosité indiscrète qui change l'objet au lieu de le considérer avec patience. » « C'est du coin de l'œil et sans avertir qu'il faut observer l'homme[3] », méthode autrement active, décisive et féconde que tous ces tests, toutes ces épaisses expériences.

Notre vieux rationaliste abhorre l'expérience truquée qui vio-

1. *Propos sur l'Education*, p. 9.
2. Id., p. 63.
3. Id., p. 65.

lente son objet tendre et fragile en le faisant varier hors cadre A l'éducateur de se plier à l'observation pure.

***

Le travail scolaire

Mais pourquoi, observera-t-il ? Pour connaître son élève sans doute ? Eh bien, pas du tout !

« Vous dites qu'il faut connaître l'enfant pour l'instruire : mais ce n'est point vrai ; je dirai plutôt qu'il faut l'instruire pour le connaître[1]. »

On comprend cette affirmation si l'on se rappelle le postulat de la psychologie d'Alain ; chaque enfant a son tempérament, son caractère, sa personnalité dont on ne peut guère changer le fond. Les humanités l'épanouiront seulement ; l'orienteront, le délivreront. « La vraie nature, c'est la nature développée par l'étude ; elle n'est donc visible qu'en résultat. »

L'observation apprendra au maître à doser et à graduer les exercices scolaires, à savoir donner à chacun, à l'heure choisie, ce qui lui convient, menant chaque esprit vers le centre de sa propre perfection.

Avancer donc peu à peu, calculer l'obstacle pour que l'enfant puisse le franchir, être patient ; ne pas souligner d'abord toutes les fautes[2]. Mais toujours avancer, et pour cela aller au beau. L'instituteur s'est formé par le beau, l'élève ne recevra pas d'autre formation. Le beau a pour Alain une vertu propre quasi sacramentelle. Il rend « patient et ami, humain au sens le plus profond[3]. »

Voici comme il réclame pour l'enfant le contact avec la beauté.

« ...Je suis bien loin de croire que l'enfant doive comprendre tout ce qu'il lit et récite. Prenez donc La Fontaine, oui, plutôt que Florian. Prenez Corneille, Racine, Vigny, Hugo. Mais cela est trop fort pour l'enfant ? Parbleu, je l'espère bien. Il sera pris par l'harmonie d'abord. Ecouter en soi-même les belles choses, comme une musique, c'est la première méditation. Semez des vraies graines et non du sable. Qu'ils voient les des-

1. *Propos sur l'Education*, p. 66.
2. Id., p. 127.
3. *Mars ou la guerre jugée*, p. 137.

sins de Michel-Ange, de Raphaël, et qu'ils entendent Beethoven dans leur berceau[1]. »

Pour prendre alors une connaissance quasi-matérielle du beau, que l'élève lise souvent, récite scrupuleusement et copie les plus beaux passages des grands auteurs.

La copie est pour Alain un moyen pédagogique de premier choix. Maternellement copier sur de beaux cahiers avec de beaux titres : « Rien ne vaut un cahier de six francs et des titres en ronde pour donner le goût du travail ?[2] ». Comme Péguy, il aime : « l'ouvrage bien faite ».

« Copier est une action qui fait penser[3] » ; copier avec la précaution d'un graveur : « tracer de belles marges sur un beau cahier ; copier des formules pleines, équilibrées, belles, voilà le travail heureux assoupli, qui fait le nid pour l'idée[4]. »

C'est d'ailleurs, pense-t-il, la meilleure tactique, pour obtenir une possession pleine de soi, une véritable originalité.

« Il n'y a qu'une méthode pour inventer qui est d'imiter. » C'est ainsi qu'on fait sortir sa propre pensée. « L'art d'apprendre se réduit donc à imiter longtemps et à copier longtemps, comme le moindre musicien le sait et le moindre peintre[5]. » « La parole qu'on fera sienne est celle dont on a entendu en soi comme un écho[6] », dit Bergson. Ecouter de belles conférences sur la musique ou la peinture ne fait pas le bon exécutant. Nécessité du travail personnel ! C'est lui qu'il faut obtenir en classe, non pas une attention machinale, non pas « ces yeux attachés sur le visage du maître, attentifs comme on est devant un faiseur de tours. Cette expression du visage est bien trompeuse : il n'y a point de plus sot personnage que l'écouteur qui boit les paroles et fait oui de la tête[7]. »

Euphorie donc, équilibre, harmonie comme voulait le vieux Platon :

« Κυριωτάτη ἐν μουσικῇ τροφή ... »[8]

1. *Propos sur l'Education*, p. 25.
2. Id., p. 199.
3. Id., p. 4.
4. Id., p. 4.
5. Id., p. 208.
6. Bergson, *Les deux Sources*, p. 39.
7. *Propos sur l'Education*, p. 137.
8. Πολιτεία.

« Comme le maître d'escrime enseigne aux apprentis qui ne le croient point, que le vrai moyen de frapper vite n'est pas de se tendre, mais de se détendre ; comme le maître de violon enseigne à l'apprenti, qui ne le croit point, que la main ne doit point serrer l'archet, si l'on veut conduire, étendre, élargir le son ; ainsi, je veux enseigner à l'apprenti de n'importe quel savoir qu'il ne doit point se raidir ni s'étrangler par les signes de l'attention et du désir. Il ne me croira pas, et le maître non plus ne me croira point, lui qui serre la gorge, élève la voix, et bientôt crie, dès qu'il veut former une idée. C'est que ce n'est pas une petite science, ni facile, que de savoir vouloir, et presque tous commencent par serrer les dents. Au contraire, c'est par gymnastique et musique, comme voulait Platon, que je dois m'accomplir.

Par opposition à l'attention étranglée, je veux appeler attention déliée cette simple, libre et puissante modestie que l'on remarque dans les bons écoliers ? Aussi mon avertissement n'est point : « Faites attention, regardez-moi, serrez les poings et mordez-vous les lèvres », mais au contraire : « Ne prétendez point ; laissez mûrir, nous avons le temps. Sourions, ne courons point. L'idée s'enfuit ? elle reviendra, et alors nous la verrons au visage ».

Si j'étais maître de chant, je n'aurais même pas ce discours à faire ; ce serait assez d'écouter : car la moindre envie de plaire fait une écorchure sur le son. Voilà par où j'ai compris pourquoi Platon prend la musique comme une gymnastique plus subtile et plus puissante. Une belle vie serait comme un beau chant[1]. »

Faire classe n'est pas non plus pour le maître cet « effort d'attention de mémoire et de gorge », ce n'est pas user ses cordes vocales et se donner la migraine.[2] »

La leçon magistrale, comme Alain la nomme, est sa bête noire. Notons qu'il s'agit ici principalement de jeunes enfants, mais sur ce point, les jeunes gens sont enfants longtemps encore...

André Lalande, présidant le jury au concours de l'agrégation de philosophie, session 1932, écrivait dans son rapport au ministre : « L'accroissement du nombre des candidats laisse sta-

1. *Les Idées et les âges*, II, p. 206.
2. *Propos sur l'Education*, p. 139.

tionnaire la qualité des épreuves où... l'absence d'initiative a été la note dominante ». Pour expliquer ce déficit, on pourrait, continue-t-il, « songer au zèle de beaucoup de professeurs, qui fournissent peut-être trop généreusement leurs élèves de développements tout faits, et ne les incitent pas assez à travailler seuls. »[1]

« D'une leçon magistrale, il ne reste presque rien après huit « jours, dit Alain ; les cours magistraux sont du temps perdu. »[2]

On n'apprend pas le piano en écoutant un virtuose ; on n'ap-pas à écrire et à penser, en écoutant un homme qui parle bien et qui pense bien[3]. « Il faut essayer, faire refaire, jusqu'à ce que le métier rentre comme on dit. »[4]

Le plus grand danger de cette méthode, c'est que tout en étant assez difficile à pratiquer, elle n'en a pas l'air. Le maître ne sera pas fatigué « comme un vrai travailleur »[5]. Alors les inspecteurs s'étonneront peut-être et ne seront pas contents.

« L'instituteur qui était un homme d'expérience, disait et redisait à ses jeunes adjoints que le principal était de lire et encore lire. « Que ce soit histoire, ou physique, ou morale, il faut toujours que le livre soit l'instituteur en chef, et que vous soyez, vous, les adjoints du livre. Vous commencez par vous soumettre au livre, en lisant vous-même, clairement, éloquemment, comme il faut lire ; puis les enfants reliront la même page et plus d'une fois ; assurez-vous que chacun lit tout bas ; et, en vue de tenir l'attention éveillée, changez le lecteur souvent et à l'improviste. J'avoue que ce n'est pas amusant ; mais nous ne sommes pas ici pour nous amuser ». Par cette sévère méthode, il arrivait qu'on ne trouvait guère d'illettrés dans ce coin-là. Aussi les chapeaux des inspecteurs allaient se promener par là.

Un jour, il en vint trois à la fois, rangés selon l'importance, et le vieil instituteur avec eux. Le jeune maître n'était nullement timide ; toutefois, il n'eut point le courage de faire ânonner les petits hommes ni de mettre en place les dentales, les roulantes et les gutturales. Mais partant de ce qu'on lisait, qui était d'his-

1. *Revue Universitaire*, février 1933.
2. *Propos sur l'Education*, p. 141.
3. Id., p. 142.
4. Id., p. 142.
5. Id., p. 141.

toire, le voilà parti à conter, et tous les enfants à le dévorer des yeux, les bras croisés sur le livre. Et arrivaient les Normands sur leurs barques, et combats et pillages, et traités et mariages. Et le bon roi Rollon, et les bijoux suspendus aux arbres, et les châteaux et les vassaux, et le ban et l'arrière-ban l'oriflamme et l'armure, enfin un décor d'opéra. Même il dessina une carte de la Seine, et sur les bords sinueux, sur les rives escarpées, on croyait voir les Normands courant et grimpant comme des fourmis, et les autres fourmis en alarme. Les enfants goûtaient fort cette autre manière d'apprendre, et on peut croire que leurs yeux parlaient, versant une part de reconnaissance aussi aux trois puissances favorables. « Classe vivante », dit le plus vieux des trois. « J'allais le dire », telle fut l'opinion du deuxième ; le troisième opina du bonnet. Sur quoi le plus vieux reprit : « Il faut intéresser les enfants, tout est là. » Bref, les deux instituteurs reçurent mille compliments et les enfants eurent congé.

Et voici ce que disait le vieux maître au jeune le soir de ce jour-là. ... « Je ne trouve pas mauvais que vous ayez pris le parti d'amuser ces trois vieux enfants, ce sont des hommes faibles qui se sont jetés sur leurs pauvres honneurs au lieu d'apprendre le métier. Aux vieux enfants, ce qui convient aux enfants, mais mon ami, aux jeunes enfants, ce qui convient aux hommes, c'est-à-dire la peine, l'attention non payée d'avance, et un art noueux qui portera fruit en sa saison. Toutes les belles choses sont difficiles, comme dit le proverbe : et celui-là ne saura jamais le violon qui n'a su que s'y amuser. Au reste, je ne serais pas étonné si quelqu'un de ces petits paysans vous avait un peu méprisé aujourd'hui ; et moi et ces trois messieurs ; car ce n'est point chez leurs parents qu'ils apprendront à estimer beaucoup les marchands de plaisir ni les montreurs d'images. Et la grande affaire ce n'est pas d'éveiller l'intelligence en ces petits, car ils sont fort rusés, mais plutôt, de la régler d'après l'imprimé, qui est notre architecture à nous et notre cathédrale à nous. Monument contre monument ; mais disons mieux, monument sur monument. Heureusement, l'âge de l'éloquence est passé[1]. »

Il est assez naturel de demander aux professeurs de travailler

1. *Propos sur l'Education*, p. 157-160.

à rendre leurs classes intéressantes ; qu'ils s'en gardent bien, proclame Alain !! « Ce qui intéresse n'instruit jamais[1]. » Au contraire, il faut craindre de plaire. « L'enfant veut être tiré vivement du jeu, il ne le peut de lui-même, mais de lui-même, il le veut. C'est le commencement et comme le germe de sa volonté[2]. » La graine précieuse entre toute et qu'il ne faut à aucun prix stériliser.

Le travail sera donc nettement travail labeur. Qu'un fossé se creuse entre le jeu et l'étude[3]. Aussi loue-t-il la cloche ou le sifflet qui « marquent la fin des jeux et le retour à un ordre plus sévère[4]. » L'expérience qui intéresse me paraît mortelle pour l'esprit[5]. »

« Je ne dirai pas seulement que tout ce qui est facile est mauvais, je dirai même que ce qu'on croit facile est mauvais. Par exemple, l'attention facile n'est nullement l'attention. Aussi je ne veux pas trace de sucre ; et la vieille histoire de la coupe amère dont les bords sont enduits de miel, me paraît ridicule. J'aimerais mieux rendre amers les bords d'une coupe de miel. »

Le plaisir viendra à ceux qui auront vaincu l'amertume. Difficulté vaincue, tel est l'appât qui convient à l'homme.

« Le défaut de ce qui est intéressant par soi, c'est qu'on n'a pas de peine à s'y intéresser, c'est qu'on n'apprend pas à s'y intéresser par volonté[6]. » Ce serait trop commode si Platon versait ses idées en vous comme l'eau en cruche[7]. » L'homme ne compte que par ce qu'il obtient de lui-même, selon la méthode sévère et ceux qui refusent la méthode sévère ne vaudront jamais rien[8]. »

« C'est pourquoi, gardant des coups de bâton, ce qui mérite d'être gardé, on ne doit pas craindre de... déplaire (à l'enfant)[9]. » Celui-ci sait reconnaître son ami véritable « qui ne flatte point, qui ne triche point. »

Ne soyons pas dupes du paradoxe : il est voulu par la tour-

1. *Propos sur l'Education*, p. 105.
2. Id., p. 17.
3. Id., p. 8.
4. Id., p. 21.
5. Id., p. 11.
6. Id., p. 14.
7. *Propos sur le Christianisme*, p. 122.
8. *Propos sur l'Education*, p. 15.
9. Id., p. 17.

nure d'esprit de notre auteur ; Alain ne recommande nullement l'ennui scolaire, sa pratique est là pour nous en assurer.

« Le vrai divertissement de ces journées, écrit Jean Prévost alors élève à Henri-IV, c'était le cours de Chartier. Il travaillait ou préparait en ce moment son système des beaux-arts ; comme nous expliquions des auteurs anciens, à chaque instant, il improvisait sur l'esthétique. Dans le plaisir d'inventer, la tête penchée, un œil mi-clos, battant la table ou sa serviette de ses vastes mains, il allait jusqu'à la formule extrême ; à tout noter, on y aurait trouvé aisément contradiction ou paradoxe ; mais la leçon suivante appuyait sur la partie contraire de la vérité et rétablissait l'équilibre. Les tempéraments forts et qui pensent avec plaisir, arrivent aussi à l'impartialité, mais par une méthode plus joyeuse que celle des scrupuleux, celle des artilleurs, coup trop court, coup trop long, enfin coup juste....

Cette voix forte et rapide, la paume qui battait le large Platon posé à plat sur la table, donnait de l'élan à ses improvisations et à nos esprits. Devant lui, nous ne pensions qu'à le comprendre, le suivre, le devancer, sa classe lui renvoyait un reflet de lui-même[1]. »

Alain n'est donc pas un maître ennuyeux, mais ne pourrait-on pas dire que son exposé fait confusion entre les deux sens du mot ennui, selon qu'on l'emploie au pluriel ou au singulier ? Les ennuis peuvent être formateurs du caractère ; l'ennui, l'absence d'intérêt ne peut former la volonté, encore moins l'intelligence. L'ennui est le poison du travail, disait le P. Charmot ; il ne croyait peut-être pas si bien dire ! Weichard a pu isoler des toxines de fatigue. On constate qu'elles se produisent en grande quantité dans le travail ennuyeux ; tandis qu'il y en a seulement trace dans le travail intéressant.

L'ennui n'est donc pas proposé par Alain comme moyen d'éducation. La règle du métier, c'est « qu'il faut intéresser (j'en conviens, dit-il), mais il ne faut pas vouloir intéresser, et surtout ne pas montrer qu'on le veut[2]. »

Car l'homme « vise au difficile, non à l'agréable, et s'il ne peut garder cette attitude d'homme, il veut qu'on l'y aide[3]. »

1. Jean Prévost, *Dix-huitième année*.
2. *Propos sur l'Education*, p. 19.
3. Id., p. 20.

« L'homme se forme par la peine ; ses vrais plaisirs, il doit les gagner, il doit les mériter[1]. »

Et Alain s'emporte contre ces plats journaux hebdomadaires où : « voyages, radium, aéroplanes, politique, économique, médecine, biologie, on y cueille de tout ; et les auteurs ont enlevé toutes les épines. »[2]

Il préfère une pensée « maigre, mais qui chasse son gibier... Tout l'art d'instruire est d'obtenir que l'enfant prenne de la peine et se hausse à l'état d'homme. »[3]

Que le travail scolaire ressemble d'un peu plus près à l'apprentissage d'un métier, « l'apprenti éprouve le sérieux du travail... Si on apprenait à penser comme on apprend à souder, nous connaîtrions le peuple roi. »[4]

Car il n'y a nul progrès pour nul écolier au monde, ni en ce qu'il entend, ni en ce qu'il voit, mais seulement en ce qu'il fait. »[5] « Toutes les belles choses sont difficiles. »[6] Alain irait presque jusqu'à dire, toutes les choses difficiles sont belles.

Cependant, il repousse une école qui serait apprentissage pur. A l'apprentissage, on prend « la prudence trop tôt, on apprend à ne pas oser. »[7] « L'homme qui n'a pas été apprenti, n'est qu'un grand enfant, mais aussi l'enfant qui a été apprenti trop tôt, est toute sa vie machine. »[8]

L'école est donc entre le jeu et l'apprentissage. « Elle participe du travail par le sérieux, mais elle échappe à la sévère loi du travail, les fausses additions n'y ruinent personne. »[9]

Au cours de cet exposé, nous avons étudié quelques aspects de cette pédagogie orgueilleuse, sans prétendre en faire le tour, car Alain est un auteur riche ; ses idées sur l'instruction mériteraient bien qu'on s'y arrête, mais nous avons voulu nous restreindre à l'angle plus précisément éducatif. La sympathie avec

1. *Propos sur l'Education*, p. 22.
2. Id., p. 23.
3. Id., p. 24.
4. Id., p. 25.
5. Id., p. 29.
6. Id., p. 160.
7. Id., p. 114.
8. Id., p. 115.
9. Id., p. 116.

laquelle nous avons tenté de mener notre étude, relevant des paradoxes, pas tous, ne signalant que les erreurs les plus notables, et nous attachant surtout à mettre en relief dans ces théories ce qu'elles semblaient avoir d'acceptable, ne doit pas faire illusion : les contacts de la pédagogie catholique avec celle d'Alain sont rares et de surface.

Pour tout ce qui touche à l'éducation, sa négation du péché originel l'oppose irrémédiablement à nous ; emploierait-il les mêmes mots, il ne parlerait pas la même langue. Rapprochements ou compromis sont d'ailleurs de sa part impossibles, car Alain, c'est l'homme sans aucune inquiétude, définitivement sûr de lui-même, il n'admet aucune discussion de ses idées ; un orgueil immense et sec, codifié, déborde de ses livres. « Certain d'avoir tout compris, dit de lui un de ses collègues, il domine tout du haut de son jugement, il est juge, et l'on sait assez que juger, c'est s'établir au-dessus de ce que l'on juge. » Il refuse, repousse sans vouloir l'entendre tout ce qui lui imposerait un jugement. Aussi pour beaucoup de ses disciples a-t-il moins été un éveilleur d'idées qu'un « maître de dogmatisme. » Ce n'est pas des élèves qu'il réclame et qu'il forme ; entre lui et eux, on ne sent pas « cette union mutuelle et confiante dans un réciproque amour d'une même et commune vérité »[1] ; il veut des adorateurs soumis, la pire sorte d'élèves, enthousiastes idolâtriquement, pour qui un « Alain dixit » suffit à clore toute discussion, sans appel.

Mais n'était-il pas opportun d'étudier le succès obtenu par une méthode virile et sévère, qui fonde tout sur la peine prise par l'élève pour mener à bien son travail ? De la voir appliquée vaillamment par un des esprits les plus souples et les plus aigus de notre époque ? Parfois, nous avons l'impression que nos traditions autoritaires sont démodées, ne correspondent plus aux besoins actuels, ne peuvent plus cadrer avec les tendances de l'esprit d'aujourd'hui ; nous voudrions alors les bouleverser, les colorer d'école *active* et d'école *nouvelle*. A singer ces méthodes qui ne sont pas faites pour nous, nous gagnerions de corrompre les nôtres au moment précis où ceux que nous essayons d'imiter, revenant de leurs erreurs, s'occupent à réinventer su-

1. Blondel, *L'Action*, p. 244.

brepticement ce que depuis longtemps nous possédons chez nous, à notre insu trop souvent... On pourrait à l'exemple d'Alain joindre celui de beaucoup d'universitaires, Bezard en tête, et même celui de chauds partisans de « l'école nouvelle » !

Que notre pédagogie soit donc authentiquement celle de l'Eglise, celle de l'Encyclique « Rappresentanti in terra » sur l'éducation chrétienne de la jeunesse. Mais, de toute évidence, cela ne comporte pas le refus de voir et de comprendre ce qui se réalise près de nous ou contre nous. Ennemies de toute stratification, nos traditions sont souples et larges, elles peuvent, elles doivent, sans brutale révolution, se nuancer, se préciser, s'enrichir, mais toujours, comme l'organisme doué de vie, qui assimile ce qu'il absorbe, en le transformant en sa substance.

(Jersey.) Jean-B. Lucas.

LE PRÊTRE DANS LA FICTION LITTÉRAIRE

LAMARTINE

Jocelyn

Qu'est-ce donc que *Jocelyn ?*

« L'étude touchante, dit Fortunat Strowsky, d'un amour chaste et ardent, traversé, combattu, étouffé par les exigences et les nécessités du vœu religieux qui consacre un homme à la virginité.. »

Le sujet, bien connu, en est fort simple.

Jocelyn, pour permettre à sa sœur sans fortune d'épouser celui qu'elle aime, lui abandonne son propre bien et part pour le séminaire de... Mais, la Révolution commençant de traquer les prêtres, Jocelyn se trouve forcé d'en sortir et va se blottir dans un site lointain des Alpes. Peu après, deux proscrits, le père et le fils, poursuivis à leur tour, viennent s'abriter au même gîte. Le père, blessé dans sa fuite par les soldats de la République, meurt. Le fils, qui a nom Laurence, demeure désormais auprès de Jocelyn et se lie d'amitié avec lui, jusqu'au jour où Jocelyn, ayant enfin découvert que l'hôte très cher de la grotte des Aigles est une jeune fille, ce sentiment se change en un sentiment plus vif, auquel répond avec même élan l'amour de Laurence pour Jocelyn.

A peu de temps de là, un évêque emprisonné pour crime de religion et condamné à mourir sous le couperet, a fait appeler auprès de lui Jocelyn, naguère destiné au sacerdoce, pour le contraindre de recevoir sur-le-champ l'onction et d'entendre, en vue d'en obtenir l'absolution, l'aveu de ses dernières fautes. Finalement vaincu par l'insistance de l'évêque, Jocelyn, qui s'est

d'abord défendu, reçoit, en dépit de lui-même, le sacrement de l'Ordre.

Après avoir subi, six jours après, dans le désespoir et l'épouvante, les éclats de la colère et de la douleur de Laurence, il s'est réfugié dans une maison de retraite ecclésiastique, d'où il n'est sorti que pour assumer, à Valneige, coin perdu de Savoie, les charges d'une très humble cure.

C'est de là qu'un jour il est parti, mandé en hâte par une jeune femme qui agonise *dans un petit hameau du chemin d'Italie.* Il va sans dire — pathétique effet du plus imprévu des hasards — que l'agonisante est Laurence.

Jocelyn l'assiste, retranché le plus longtemps qu'il peut derrière un dur, mais raisonnable incognito, dont tout soudain le voile se déchire. Peu d'instants après, il absout la jeune femme de toutes les fautes de sa jeunesse orageuse. Et elle meurt.

A quelque temps de là, une épidémie s'étant répandue dans la région de Valneige, Jocelyn assiste, console, administre, inhume ses ouailles avec le plus héroïque dévouement.

> Tout le temps qu'a duré la grande maladie,
> Il leur a tout donné... jusqu'à sa vie,
> Car c'est en confessant, jour et nuit, tel et tel
> Qu'il a gagné la mort...

*
**

Il en est de *Jocelyn* comme d'*Atala*, ou peu s'en faut : le point de départ en est intensément, profondément arbitraire.

Rien, en effet, n'obligeait le héros de l'aventure à subir l'énorme sacrifice qu'il s'est imposé. Pourquoi donc Jocelyn a-t-il donc choisi comme situation le sacerdoce ? Son immolation fut de pur luxe, et trop belle pour être sage. Toute autre situation dans le siècle lui eût permis, parce que plus lucrative, de donner à sa sœur, moins onéreusement pour lui-même, la haute marque de dévouement qu'il avait rêvé de lui donner. Toute autre situation dans le siècle lui eût permis de se ménager, avec la joie de faire généreusement le bien, celle, au demeurant légitime, de préparer son propre bonheur temporel. Un tel sacrifice, moins héroïque et plus prudent, se peut, du reste, non pas souvent, mais quelquefois, constater dans la vie courante. Et les humbles annales

du plus haut amour fraternel en pourraient rapporter plus d'un cas.

Le drame de la vie de Jocelyn s'ouvre donc sur une immolation étourdie parce qu'inutile. Il naît, en outre, d'une charitable imposture. Car, après tout, Jocelyn ne dit pas vrai quand il affirme à sa mère que *Dieu le presse*, qu'*il l'appelle à lui* et que *l'ombre des saints parvis l'attire et le réclame*. Il sait bien que non. On s'étonne, d'autre part, que cette mère — où sont donc ici ces fameuses intuitions que si libéralement les mères d'ici-bas s'attribuent ? — n'ait pas une seconde deviné le mobile de l'imprudente détermination de son fils, ou l'on se scandalise si, l'ayant devinée, elle n'a pas daigné vérifier l'aloi d'une vocation si soudaine.

Ou cette mère est bien peu clairvoyante, ou elle est bien coupable.

En second lieu, la donnée de Jocelyn est une nouvelle fois viciée au moment où l'évêque impose le sacrement de l'Ordre à Jocelyn, qui après l'idyllique épisode de la grotte des Aigles, a d'humaines, mais valables raisons de n'en vouloir plus. Nous voilà donc pour la deuxième fois en présence d'un vœu qui n'a pas été prononcé *librement* et *avec délibération* et qui, à ce qu'il semble, ne doit pas être, comme on dit, valide. Pas une seconde ledit évêque ne songe à respecter la liberté du choix de son ordinand improvisé. Ce singulier prélat n'a donc plus souvenir, au moment de la collation du presbytérat à Jocelyn, de ces mots prudents qui figurent si à propos dans le rituel du sous-diaconat : *Jusqu'à cette heure vous êtes libres et vous pouvez choisir à votre gré une situation dans le monde*. Le choix n'a donc pas été laissé à Jocelyn qui tout d'un coup et malgré lui a été fait prêtre, si tant est toutefois qu'en de telles conditions il le soit authentiquement devenu :

> La Providence et moi, nous vous avons nommé.
> Je vais vous consacrer sur le bord de ma tombe.
> Baissez la tête, enfant, pour que le chrême y tombe.

On eût certes compris qu'en la circonstance, pour lui tragique, l'évêque eût craintivement sollicité, avec des larmes, une ultime absolution qui, à deux pas du couperet, devait être son vœu le plus cher. Mais non, il enjoint, il somme, il tonne et en

fin de compte il maudit, — il maudit Jocelyn hésitant, il maudit jusqu'à l'innocente et lointaine Laurence :

> Retirez-vous de moi... je ne vous connais plus.
> Sortez de ce Calvaire où votre maître expire.
> Vous n'êtes qu'un bourreau de plus qui l'y déchire...
> Oui, sortez de mon ombre et de ce lieu sacré;
> Sortez, mais non pas tel que vous êtes entré.
> Sortez en emportant la divine colère
> Sur vous et sur l'objet...

Il fait plus et il fait pis, le singulier prélat. Pour réduire à merci Jocelyn, qui maintenant chancelle, il tente de rendre le Ciel même complice de ce qu'il est bien difficile de ne pas appeler son effrayant chantage :

> Je suis à cet instant et je sens dans mon cœur
> Ce Verbe du Très Haut qui parle sans erreur.
> Il me dit d'arracher, d'une main surhumaine,
> Un de ses fils au piège où le monde l'entraîne;
> Il donne à mes accents l'autorité du sort.
> Je prends sur moi l'arrêt qui de mes lèvres sort.
> Je prends sur mon salut la sainte violence (!)
> Qui vous jette à mes pieds sans plus de résistance;
> Obéissez à Dieu qui tonne dans ma voix !...

Le sort en est jeté. Voilà donc Jocelyn prêtre. Du moins Lamartine nous le dit. Jocelyn lui-même l'a cru. Il a confessé l'évêque, il a célébré devant lui sa première messe. Messe étrange, et qui posthumement ne laisse pas de troubler ; car Jocelyn n'a pas su ce qu'il faisait, ainsi qu'il appert de son récit même où s'étale avec une inconscience terriblement protestante la plus caractérisée des hérésies à l'endroit de la sainte Eucharistie et de la présence réelle. Pas davantage Jocelyn n'a su ce qu'il disait, au moment décisif et culminant du sacrifice, quand il a articulé les lumineuses paroles de Jésus-Christ : *Hoc est enim corpus meum... Hic est enim calix sanguinis mei.* La preuve en est dans ces mots stupéfiants de son propre récit :

> Sur cet autel des pleurs, *un noir morceau de pain*
> *Fut l'image du Dieu* que lui rompit ma main ;
> Une coupe de bois fut le divin calice
> Où *le vin figura le sang du sacrifice...*

et un peu plus loin dans ces autres mots, qui rangent d'emblée Jocelyn parmi les sectateurs d'une autre erreur, presque aussi grave que la première, parmi ces hérétiques dénommés *impanateurs* qui soutenaient qu'après la consécration le corps de Jésus-Christ se trouve dans l'Eucharistie avec la substance du pain, laquelle selon eux n'est point détruite,
l'un enveloppant l'autre, et les deux coexistant :

> Le prêtre, rappelant le symbolique adieu,
> Dans ce pain voit un corps et dans ce corps un Dieu.

Ici l'erreur de Lamartine est énorme. A mettre en scène un prêtre, encore fallait-il qu'il nous le présentât tout au moins nanti des fondamentales notions de sa foi, telles qu'on les peut déjà trouver dans tout catéchisme de l'enfance.

En sorte que n'a bel et bien ici nulle valeur l'étrange considération que Lamartine présenta jadis pour défendre de tels points de son poème :

« L'auteur, alla-t-il jusqu'à dire, n'a point à faire ici profession de foi... »

La question n'était pas là. On ne demandait pas à Lamartine une personnelle profession de foi, mais oui-bien une profession de foi du prêtre son héros, qui n'avait pas le droit d'ignorer la doctrine de son Eglise.

Lamartine ajoutait ces mots naïfs, qui datent bien d'un temps où le christianisme, malgré Frayssinous, au lieu de reposer, dans les âmes, sur de solides assises dogmatiques, trouvait son fondement à peu près unique dans les émois évasivement religieux de frémissantes sensibilités :

« Il fait profession (l'auteur toujours) de vénération, de reconnaissance et d'amour pour une religion qui a apporté ou résumé tous les mystères de l'humanité. »

Que nous importe ? La question, ici non plus, n'est pas de savoir si le christianisme a apporté ou résumé tout le mystère de l'humanité, mais s'il l'a résolu.

Et puis, encore un coup, ce n'est pas ici le credo de Lamartine qui nous intéresse : c'est celui de Jocelyn. Or, ce credo n'est pas celui du prêtre catholique et romain. Et Lamartine a manqué ici à ce que nos pères appelaient la vraisemblance, qui est une loi de l'art, et à la vérité des caractères, qui en est une autre.

Prêtre, cependant, nous verrons bien que Jocelyn l'est par la charité, tout comme le Père Souël, mais, en tout cas, prêtre peu instruit ou mal informé, comme son aîné, et qui, en raison même des lacunes de son instruction, prend avec les hauts devoirs de sa charge des libertés singulières. Par exemple, quand il évangélise les enfants, qu'il instruit pourtant avec un si touchant amour, son apologétique se réduit à un trop petit nombre d'arguments décisifs. Il en est, en revanche, de capitaux, que de propos délibéré il omet, peut-on dire, coupablement. Il a certes soin de signaler à ses jeunes ouailles

> L'espérance de l'homme et la bonté de Dieu.

Mais cette bonté, il ne semble pas fort disposé à la leur montrer dans les éclatantes merveilles dont regorgent l'Ancien Testament et le Nouveau.

> Je ne surcharge pas leur sens et leur esprit
> Du stérile savoir dont l'orgueil se nourrit,...

dit-il.

Soit. Encore que sa formule ne soit pas claire et pour cela même m'inquiète un peu. Mais il poursuit :

> Bien plus que leur raison j'instruis leur conscience.

Comment donc éclairer celle-ci sans les lumières de celle-là ? L'enfant de sept ans n'est-il pas déjà cet être *rationis particeps* au jugement de qui — les clartés d'En-haut aidant — il est possible, il est même prudent, il est même nécessaire, de faire appel ?

> La nature et leurs yeux, c'est toute ma science !

La nature, c'est certes beaucoup. *Cœli enarrant gloriam Dei.* Mais la surnature ! Qu'en fait donc Jocelyn ? Et le miracle ? Le miracle, il me semble l'omettre quand il dit :

> Pour leur enseigner Dieu, son culte et ses prodiges...

Le mot *prodiges* me rassurerait à la rigueur. Mais la suite me déconcerte :

> Je ne leur conte pas ces vulgaires prestiges
> Qui, confondant l'erreur avec la vérité,
> Font d'une foi céleste une crédulité...

S'il s'agit ici de certaine basse superstition, fâcheux envers d'une foi trouble, en vérité qui n'opinerait ? Cela va sans dire. Mais je m'étonne, en revanche, que Jocelyn ne *conte* pas, comme il dit, aux enfants les authentiques miracles de l'Evangile. Je dis plus : j'ai grand peur que ces *vulgaires prestiges* ne désignent ces mêmes miracles. J'ai peur que Jocelyn, comme tant d'autres, contaminé par le Savoyard, ne soit, au fond, un peu tenté de croire, comme celui-ci, que l'« *Evangile est plein de choses incroyables, de choses qui répugnent à la raison, et qu'il est impossible à tout homme sensé de concevoir et d'admettre* ».

Je l'eusse aimé doctrinalement plus franc, plus ouvert, plus décisif, plus loyal, et surtout plus proche de ce Pascal qui a dit : *Cela est une vérité que la doctrine doit être soutenue par les miracles. Les miracles prouvent le pouvoir que Dieu a sur les cœurs par celui qu'il exerce sur les corps.*

Le moins qu'on puisses dire, c'est que Jocelyn pense flottant, qu'il écrit de même et que ses prétéritions nous alarment.

José Vincent.

COMMENT LE CARDINAL CAVAGNIS DEVINT CANONISTE[1]

Félix Cavagnis, né le 13 janvier 1841 à Bordogna, près de Bergame, était depuis 1871 professeur de philosophie au Séminaire Romain de l'Apollinaire. A peine élu pape, Léon XIII, le 24 juillet 1878, écrivait au Cardinal Vicaire Monaco La Valetta une lettre expliquant sa décision de restaurer dans les écoles la philosophie de Saint Thomas d'Aquin. Il déclarait qu'on devrait laisser de côté le manuel de Bonelli et adopter pour les cours des séminaires soit Sanseverino résumé par Signoriello, soit Zigliara. Il voulait qu'on demandât au professeur Cavagnis s'il était disposé à se servir du nouveau texte pour son cours à l'Apollinaire ; en cas de refus, on pouvoirait autrement à la chaire de philosophie. Le Cardinal Vicaire réunit aussitôt un certain nombre de doctes personnages et leur exposa la nécessité d'obéir à Sa Sainteté. Mgr Delicati, préfet des études du Séminaire Romain, fit un grand éloge de Cavagnis. Il ajouta qu'on pouvait réaliser les désirs du Pape soit en persuadant Gavagnis d'enseigner désormais les thèses thomistes, soit en créant une chaire spéciale de philosophie thomiste. Le Cardinal Monaco approuva ces idées et promit d'en référer au Souverain Pontife, ce qu'il fit en effet. Mais Léon XIII ne voulut pas entendre parler d'atténuations à son programme.

1. Nous empruntons les renseignements qui suivent à la belle monographie que Mgr F. Vistalli a consacrée, en 1913, au Cardinal Cavagnis ; nous tenons à remercier ici l'auteur de l'autorisation qu'il a bien voulu nous donner de reproduire et de traduire les documents cités par lui.

Cavagnis était à ce moment en vacances à Serina. Il fut informé de tout cela par une lettre, datée du 26 juillet 1878, de son ami, Don Antonio Cani, vice-recteur du Séminaire Romain. Aussitôt il écrivit à Mgr Delicati la lettre suivante :

Révérendissime et Excellentissime Monseigneur,

Un ami m'écrit ce que Votre Seigneurie a fait en ma faveur et je me sens en devoir de la remercier très vivement. Votre Seigneurie aura pu voir d'après le tableau que je lui ai remis que la philosophie est dans nos leçons bien plus amplement développée qu'il ne convient à un *Cours élémentaire*. Généralement on méconnaît le caractère du cours élémentaire de philosophie; on le confond avec un traité complet de philosophie; c'est là une erreur de méthode; si en toute science une certaine distinction entre les *éléments* et le *cours* proprement dit a été reconnue dès le temps de l'empereur Justinen qui a séparé les *Institutes* du *Texte*, en philosophie elle est absolument nécessaire parce que les jeunes gens arrivant dépourvus de toute connaissance de cette science, il est impossible de les jeter tout de suite dans l'océan de toutes les questions philosophiques souvent controversées et même non résolues. Ce serait les faire s'y perdre; il faut se borner aux vérités les plus fondamentales et avec clarté habituer spécialement les jeunes gens à réfléchir et à se rendre maîtres de leur propre pensée et de la méthode philosophique, afin qu'ils arrivent ensuite à penser par eux-mêmes. C'est pourquoi dans tous les pays le cours supérieur de philosophie est réservé à l'université et le cours de lycée ne fait que préparer les études philosophiques.

On pourrait objecter que les jeunes clercs ne suivent plus ce cours supérieur de philosophie; on entend même dire parfois que par leurs études élémentaires ils ne se trouvent pas préparés pour le cours de théologie, car il leur manque des notions d'ontologie.

Mais je crois qu'aucun théologien n'explique ses doctrines sans reprendre et exposer d'abord avec ampleur les notions ontologiques de *nature*, *suppôt*, *personne* et autres dont il se sert, en sorte que même si en philosophie on ne les avait pas traitées longuement, il n'en résulterait aucun dommage. Quant aux questions sur Dieu et sur l'homme, à quelques exceptions près, elles reviennent toutes en théologie, surtout spéculative, et un cours supérieur de philosophie, à part le point de vue historique, ne serait peut-être pas, pour la généralité des étudiants, d'une utilité notable. Mais quand bien même il le serait, cela prouverait seulement qu'il conviendrait de l'instituer et aucunement qu'on dût altérer la nature du cours élémentaire et le convertir en cours supérieur, ce qui serait à la mesure des capacités d'un très petit nombre d'élèves et constituerait pour les autres un dommage et un ennui inexprimables, spécialement pour ceux qui veulent subir les examens de licence.

Je me permets une autre observation sur le caractère de mon cours,

comme vous pourrez le voir d'après le tableau que je vous ai remis. Les questions de systèmes, où les sages eux-mêmes sont divisés, sont à peine indiquées, comme il convient à un cours élémentaire; il ne faut donc pas croire que dans le cours elles sont amplement discutées comme cela pourrait se faire entre professeurs, par exemple dans un congrès de philosophie. Les opinions scolastiques sont fidèlement exposées et traitées toujours avec respect. D'après le peu d'études que j'ai faites en douze années d'enseignement de la philosophie et dans les dix ans de cours supérieur que j'ai suivis, j'ai cru voir que beaucoup de problèmes sont plutôt apparents que réels, parce qu'ils dépendent des diverses manières de considérer la même chose; celles-ci une fois tirées au clair, ils s'évanouissent ou se réduisent à peu de chose.

Ma philosophie est donc plutôt *irénique* et *synthétique* et cherche à compléter naturellement les opinions dans la mesure du possible.

Puisque j'ai commencé, je veux aussi vous mettre au courant de certains faits que je désire voir connus de vous, parce qu'ils expliquent ma manière d'agir et celle de plusieurs de mes collègues au Conseil de notre Académie de philosophie.

Outre les raisons générales de liberté catholique de discussion nous n'en avions pas de spéciales. Un personnage avait eu la bienveillance d'interroger le Saint Père sur sa volonté à cet égard, et le Saint Père avait répondu qu'il désirait l'étude de saint Thomas mais qu'il laissait libre ce qui était libre. Puis, après le IIIe Congrès, tenu la semaine qui suit Pâques, le professeur Salvi avait visité et consulté Mgr Boccali et celui-ci lui dit que le Saint Père n'avait jamais exprimé sa pensée à ce sujet. Après le discours adressé au Séminaire, de nouveau on demanda au Saint Père expressément, au nom de quelques professeurs, s'il avait l'intention d'imposer un système particulier et le Saint Père répondit qu'on avait pu le lui attribuer, mais qu'il n'en avait jamais rien dit.

De même le Cardinal Vicaire ne nous fit jamais aucune communication en sens contraire, mais il nous rassura plutôt. Nous sommes donc certains de ne nous être jamais opposés aux intentions du Saint Père. Ainsi tout ce que nous avons fait nous l'avons fait pour la défense du système qui depuis au moins cinquante ans est enseigné avec autorité au clergé romain, système qui, s'il n'est pas parfait, pourra être perfectionné, et qui certainement est respectable et, selon moi, répond à l'orientation générale et dogmatique de Rome, supérieure aux écoles spéciales, solide, positive, ordonnée.

Après cela, je vous envoie mes remerciements. Je dois aussi m'excuser de cette longue lettre et j'attendrai vos ordres et conseils...

Serina, 2 août 1878.

La lettre que Cavagnis avait écrite à Mgr Delicati était encore en route pour Rome quand, le 4 août, il reçut de ce dernier la lettre suivante, datée elle aussi du 2 août :

Chargé par S. E. le Cardinal Vicaire, je m'empresse de vous signifier que par la volonté expresse de Sa Sainteté, dès le début de la prochaine année scolaire, pour l'enseignement de la philosophie, aux Cours Pontificaux de S. Apollinaire, on devra substituer au texte jusqu'alors en usage le cours de Signoriello, excellent résumé de l'œuvre de Sanseverino. Par cette disposition, comme il apparaît clairement, on vise à placer à la base de l'étude de la philosophie les grands principes, énoncés avec une précision admirable par le Docteur Angélique, d'où naissent toutes les plus importantes vérités sur lesquelles, selon l'expression d'un illustre prélat, pivote l'ordre intellectuel, moral, politique et physique de l'Univers.

Je suis sûr qu'à cette communication répondront de votre part les déclarations les plus explicites de loyale adhésion au changement prescrit, lequel contribuera beaucoup à la meilleure orientation qu'il convient de donner aux études philosophiques à notre époque. Peut-être pourrez-vous, non sans motifs plausibles, ajouter que, devant adopter pour votre cours une nouvelle méthode qui n'est pas pleinement en accord avec vos convictions, vous allez vous trouver dans une situation quelque peu pénible.

Aussi, en tout cas, le Saint Père a pensé à vous libérer d'une éventualité si désagréable et, dans sa clémence, il a daigné faire comprendre que pour récompenser vos mérites il vous conférera, à la place de la chaire de philosophie, une autre charge ayant la valeur d'une promotion.

Il vous reste maintenant à me manifester clairement, avec un peu d'empressement, vos intentions à ce sujet...

Cavagnis avait à Rome un ami fidèle et dévoué, Don Antoine Agliardi, futur cardinal lui aussi, qui était alors *minutante* à la S. Congrégation de la Propagande et professeur de théologie morale au Collège du même nom. Le 3 août il écrivait à Cavagnis :

...J'en viens à vos affaires; mais excusez ma brièveté: j'ai ici quarante-six dissertations de morale à corriger tout de suite, car la délibération du jury est fixée au 7. Donc, voyant que Mgr Delicati, malgré ses promesses, ne se montrait pas, je suis allé chez lui pour savoir quelque chose. Je l'ai trouvé entouré de mystère au point qu'il ne voulut même pas me dire s'il vous avait déjà écrit ou non. J'ai compris que toute l'affaire était encore en période d'incubation et que Monseigneur avait peur de compromettre lui-même et les autres. Toutefois il me confirma les éloges qu'il avait faits de vous à S. E. le Cardinal Vicaire et il me déclara qu'au cas probable où il devrait parler de vous au Saint Père, il entretiendrait également Sa Sainteté de votre talent, votre science, votre prudence, etc. A travers la brume qui enveloppait l'excellent prélat, j'ai compris qu'il inclinait à insinuer comme solution votre démission, en la motivant par l'insuffisance, aux yeux des ad-

versaires, d'une simple *exposition* du thomisme pur, et par la malveillante surveillance qu'ils exerceraient sur votre cours. Moi, tout en respectant la décision, quelle qu'elle soit, qu'il vous plaira de prendre, je lui fis remarquer que votre démission vous porterait préjudice dans le Diocèse en vous faisant apparaître aux yeux des ignorants comme un homme de doctrine malsaine, et j'ajoutai que les Cornoldiens abuseraient très facilement de ce fait...

Je lui fis donc observer que si cela devait avoir lieu il serait nécessaire que les nouvelles fonctions à vous confier fussent telles qu'elles coupent court à la calomnie et empêchent la joie d'un triomphe pour les autres... Il donna des signes d'approbation comme s'il eût reconnu le bien-fondé de mes remarques et laissa transparaître la possibilité pour vous de la *Préfecture des Etudes.*

Je voudrais que de cette pénible circonstance vous puissiez recueillir tout le bien possible; et peut-être l'obtiendrez-vous, parce que vous le méritez et que vos mérites sont trop connus ici; votre cause éveille un intérêt général, et bien que chacun ait une manière particulière de vous conseiller, tous veulent vous donner un conseil partant du cœur. Hier j'ai vu l'avocat Baccelli qui m'a dit que dans votre réponse vous ne devriez ni accepter Zigliara ni renoncer à votre chaire, mais vous contenter diplomatiquement de vous mettre à la disposition du Saint Père.

Le professeur Salvi me disait ce matin, porte-parole d'un prélat qu'il n'a pas voulu me nommer, que vous devriez, non pas démissionner, mais expliquer Zigliara de votre mieux en laissant à l'action du temps le soin d'arranger les choses...

Quatre jours après Agliardi écrivait de nouveau à Cavagnis :

Cher professeur,

Encore une lettre. N.N.S.S. Nocella, Catini, Cani, etc., de la part même du Cardinal Nina, etc., vous disent que dans votre réponse à Mgr Delicati vous déclariez que vous acceptez d'expliquer Zigliara, parce que le désir du Saint Père équivaut pour vous à un ordre. Le professeur Tusi et d'autres vous disent la même chose. Adieu en hâte.

Le lendemain, 8 août, il envoyait encore un billet à Cavagnis :

Cher Don Félix,

Vous savez que je suis votre ami et que je vous parle du fond du cœur. Ecoutez-moi : répondez à Mgr Delicati que vous acceptez d'expliquer Signoriello sans entrer dans les détails; de ceux-ci nous parlerons ensuite. Le conseil que je vous donne est conforme à la manière de voir de la partie la plus sage du clergé romain et il est dicté par le désir de vous assurer un avenir meilleur. Je vous écris en hâte et vous

vous en apercevrez au feuillet que j'emploie pour vous envoyer ces deux lignes; acceptez et allez de l'avant: le sens de votre acceptation vous l'expliquerez après dans votre cours.

Enfin le 10 août, Agliardi exhortait une fois encore son ami :

Dans quelques heures je pars pour Paris. Mais je ne puis pas quitter Rome sans vous dire un dernier mot et sans vous donner un peu de courage, parce que la dernière lettre que j'ai reçue de vous me fait voir que vous hésitez encore à vous décider. Acceptez donc d'expliquer Signoriello purement et simplement par respect pour le désir du Saint Père. C'est le conseil qui, m'a-t-on dit, est tombé des lèvres du Cardinal Nina, aujourd'hui Secrétaire d'Etat. Adieu. Courage. Votre démission vous pourrez toujours la donner, mais pas maintenant. Au revoir à Bergame. Priez pour moi.

Cavagnis suivit ces conseils et le 13 août il écrivit en ces termes à Mgr. le Préfet des Etudes :

Révérendissime Monseigneur,

J'ai reçu votre lettre du 2 courant, dans laquelle, au nom de S. E. le Cardinal Vicaire, vous me signifiez qu'à la rentrée des classes, au texte jusqu'alors en usage pour l'enseignement de la philosophie, on devra substituer, en vertu d'une disposition de Sa Sainteté, le cours de Signoriello. En même temps vous me notifiez que si la nouvelle méthode me mettait dans une situation un peu pénible le Saint Père daignerait me donner une autre charge équivalant à une promotion.

Je suis très reconnaissant au Saint Père de tant de bienveillance, et je prie votre Seigneurie Révérendissime, si Elle le juge opportun, de se faire auprès de Sa Sainteté l'interprète de mes sentiments.

Mais le changement prescrit ne me cause guère de difficulté. Je me réjouis même de ce qu'il me fasse économiser beaucoup de temps, au grand profit des élèves.

J'accepte donc bien volontiers d'expliquer le texte en question et il m'est agréable de me conformer à la volonté du Saint Père. En faisant cette communication à Son Eminence, je vous prie de baiser pour moi sa Pourpre Sacrée. Que votre Seigneurie agrée mes hommages les plus sincères.

Mgr Delicati, le 17 août, lui répondait :

Je me suis empressé de porter à la connaissance de S. E. le Cardinal Vicaire ce que vous m'écriviez le 13 août en réponse à ma lettre du 2, et ensuite j'eus aussi l'honneur de présenter au Saint Père votre let-

tre, au cours de l'audience qui m'a été accordée le 16 de ce mois. C'est avec un vrai plaisir que je vous fais savoir que Sa Sainteté, en accueillant avec satisfaction vos sentiments, daigna aussi affirmer qu'Elle acceptait bien volontiers les paroles par lesquelles vous vous engagez à suivre loyalement, dans l'enseignement de la philosophie, la méthode tracée par Signoriello.

Ses vacances terminées vers la fin d'octobre, le professeur Cavagnis quittait Serina pour regagner Rome et commencer l'année scolaire 1878-1879. Avant la reprise des cours il fut reçu en audience privée par Léon XIII. De cette audience il conserva un compte rendu que nous reproduisons ici :

Audience pontificale, 28 octobre 1878, 7 heures du soir

Sa Sainteté dit que, jugeant trop faible la philosophie de Bonelli, Elle ne voulait pas permettre qu'on la continuât dans un Séminaire, surtout dépendant immédiatement du Pape ; que lui, à Pérouse en 1846, il avait trouvé le manuel de Storchenau, mais qu'il l'avait mis de côté, à cause de la connaissance que, grâce à Dieu, il avait de la philosophie thomiste ; qu'il avait adopté Liberatore, mais que celui-ci n'était pas assez clair et ordonné. Il avait donc pensé aux éléments de Sanseverino, mais ceux-ci étaient trop longs et ainsi les jeunes gens s'y perdaient. C'est pourquoi il avait pris le *Compendium* fait par Signoriello d'après Sanseverino. Et alors il se mit à dire que Sanseverino était mort trop tôt, qu'autrement il aurait fait de plus grands travaux, que Signoriello, Talamo, Prisco étaient ses élèves, ...que le clergé de Naples, comme on pouvait le voir d'après ses publications, était parmi les plus instruits.

Puis il dit qu'on lui avait indiqué comme texte Zigliara et qu'il l'avait pris, mais que pour les jeunes gens Sanseverino était encore meilleur ; que cependant, ayant expliqué un autre texte, j'aurais peut-être des difficultés à m'adapter, et que ne pouvant me l'imposer, puisqu'il s'agissait d'opinion libre, il m'avait fait écrire que son estime pour moi ne serait pas diminuée si je refusais et qu'il ne m'en ferait pas un grief, qu'il me donnerait même une autre chaire qui pût avoir le sens d'un avancement. Toutefois, puisque j'avais accepté, il m'appelait pour m'entendre confirmer mes déclarations.

Je répondis que je ne voyais par d'inconvénient à employer un nouveau texte, étant donné qu'aller au cours pour combattre *ex professo* le manuel n'aboutirait qu'à des confusions. Toutefois je désirais voir Sa Sainteté pour savoir si son intention était que je m'en tinsse en tout au nouveau texte ou bien si sur les questions controversées (spécialement celles pour lesquelles j'avais reçu un enseignement différent) je pouvais faire quelques observations respectueuses.

Sa Sainteté se leva et me répondit que pour les questions particulières et controversées Elle n'avait pas l'intention de prescrire quoi que

ce fût. La substance de l'enseignement thomiste lui suffisait. Je lui dis qu'en psychologie, pour suivre tout le programme, il fallait faire quelques additions... Ensuite il me parla des argumentations qui avaient eu lieu en sa présence. (L'audience dura un peu plus de dix minutes).

Les premiers jours de novembre Cavagnis reprenait ses cours de philosophie à l'Apollinaire. Les *Institutiones logico-metaphysicae* de Bonelli étaient remplacées par la *Philosophia Christiana cum antiqua et nova comparata, auctore Caietano Sanseverino, in compendium redacta ad usum Scholarum clericalium.* Ce changement exigeait évidemment de la part du professeur un surcroît de travail. Cavagnis se mit courageusement à la tâche. Mais cette année fut pour lui une année d'épreuves. Il souffrit de l'espionnage dont son cours était l'objet. On exagérait la portée de certaines de ses expressions, quand on n'en dénaturait pas le sens. Ses adversaires s'imaginaient sans doute avec plus ou moins de bonne foi que c'était là faire preuve d'un zèle louable pour la doctrine de Saint Thomas. Ils réussirent si bien qu'ils finirent par ébranler la confiance dont il jouissait en haut lieu. Aussi, pour en avoir le cœur net, voulut-il, à la fin de l'année scolaire, avant de partir en vacances, avoir une seconde audience privée de Léon XIII. Elle lui fut accordée pour le lundi 21 juillet. Voici le compte rendu, rédigé et conservé par Cavagnis, de cette seconde audience :

A l'heure précise indiquée, midi et quart, je fus reçu en audience privée par le Saint Père...

Le Saint Père *ex abrupto* commença à dire : Je veux l'enseignement thomiste ; je le veux absolument, j'ai le droit de le vouloir et je l'obtendrai. Même ce Segna ! Je veux faire des changements essentiels. Là, à S. Apollinaire, je ne trouve pas trop d'empressement. Arrangeons les choses à l'amiable : je veux éviter même d'avoir l'air de prendre des mesures ; une autre année je serais forcé d'en prendre et je les prendrais sévères. De vous je ne suis pas trop satisfait... J'ai vu cet article sur l'*Osservatore*... Est-ce possible ? Il est de Cavagnis ? Et puis en classe il ne suffit pas de dire : l'auteur enseigne ceci... Je vais envoyer un acte solennel à tout l'Episcopat pour inculquer la doctrine de Saint Thomas. Je veux que l'on commence par mon Séminaire. Je l'ai fait à Pérouse, maintenant le Séminaire Romain est à moi... Les modernes ne peuvent avoir trouvé que peu de chose ; et *in abstrato* on est libre de suivre ou non sa doctrine (de Saint Thomas), mais ici je le veux ainsi.

Je vous donnerai une autre chaire, par exemple celle de Binzecher... Il a les idées justes lui. L'Académie elle aussi doit se plier. Je répondis : Saint Père, l'article de l'*Osservatore* ce n'est pas moi qui l'ai écrit, mais un étudiant : je l'ai seulement revu et communiqué. Si j'avais su qu'il dût déplaire à Votre Sainteté je l'aurais supprimé. Sa Sainteté dit : Oui ! Oui ! le supprimer ! — Quant à l'enseignement, au premier cours où étaient les nouveaux je ne me suis jamais éloigné de l'auteur. Pour le deuxième cours, là où précédemment j'avais traité certaines questions d'une façon différente, j'ai demandé à Votre Sainteté, au cours de l'audience du 28 octobre 1878, la permission de pouvoir faire quelques observations. Pour les points sur lesquels j'avais enseigné différemment, je me contentai de dire : *selon les principes scolastiques*... A l'avenir je pourrais m'abstenir...

Sa Sainteté dit : si les élèves savent que leur maître n'est pas convaincu... Puis Elle me dit de me décider à prendre un canonicat ou une pension de cent lires (par mois).

Deux semaines après paraissait le document annoncé par le Pape : l'Encyclique *Aeterni Patris* est datée du 4 août 1879. Cavagnis était alors en vacances à Serina ; il y reçut une lettre, datée du 16 août, de son ami Agliardi lui donnant des nouvelles de Rome et lui annonçant d'autres démissions. Mais avant de quitter Rome il avait reçu l'assurance qu'on lui donnerait la chaire d'*Institutions canoniques*. En effet les protecteurs qu'il avait à Rome, à la tête desquels était le Cardinal Monaco La Valletta, s'étaient employés à lui procurer une situation convenable. Il fallait évidemment renoncer à l'espoir de le voir occuper encore une chaire de philosophie. Mais, à l'audience du 21 juillet, Léon XIII lui avait déclaré qu'il pourrait lui attribuer une autre chaire, par exemple celle de Binzecher. Ce dernier était à l'Apollinaire professeur d'*Institutions canoniques*. Il n'y avait donc qu'à rappeler au Pape le projet qu'il avait lui-même manifesté. Les Cardinaux Monaco et Nina s'en étaient chargés et avaient réussi à merveille. Ainsi Binzecher et Cavagnis permutèrent leurs cours : le premier devint professeur de philosophie tandis qu'au second échut l'enseignement des *Institutions canoniques*. Cavagnis inaugurait son cours le 10 novembre 1879 et le 20 du même mois il recevait le billet du Cardinal Vicaire lui notifiant officiellement sa nomination. Cette orientation nouvelle, un peu improvisée, surprend moins quand on sait que jadis, étant élève au Séminaire Romain, Cavagnis y avait fait de très brillantes études de droit. Désormais Cavagnis renonce complètement et dé-

finitivement à la philosophie et se consacre tout entier aux études juridiques. Il s'acquitta de sa première année d'enseignement avec plein succès et à la si grande satisfaction de ses supérieurs que ceux-ci décidèrent de lui confier une chaire nouvelle, celle de *Droit public ecclésiastique*. Jusque là en effet, cette branche du droit n'était pas l'objet d'un enseignement distinct à l'Apollinaire ; le besoin d'établir un cours spécial se faisait sentir. Le projet, formé depuis longtemps, fut enfin réalisé. On créa la nouvelle chaire pour l'année scolaire 1880-1881 et l'on choisit le professeur Cavagnis comme titulaire. Mgr Pallotti, Préfet des Etudes de l'Apollinaire, lui écrivit en septembre 1880 que le Souverain Pontife avait approuvé cette désignation. Cavagnis, au début de novembre, ajouta donc à son cours d'*Institutions canoniques* celui de *Droit public ;* mais quelques mois plus tard la mort du célèbre professeur De Angelis rendait vacante la Chaire de *Texte canonique*. Une fois encore on fit appel à Cavagnis : le 21 mars 1881 le Cardinal Vicaire lui annonçait sa nomination. Cavagnis abandonna le cours d'*Institutions canoniques* et, en conservant celui de *Droit public*, il succéda à De Angelis pour le cours de *Texte*.

Pour le cours de *Droit public* Cavagnis avait adopté le manuel de Tarquini, *Iuris ecclesiastici publici institutiones*. Mais il ne tarda pas à s'apercevoir que cet ouvrage ne se prêtait pas suffisamment aux développements exigés par le programme. Il se décida à publier un nouveau traité (1), les *Institutiones Iuris publici ecclesiastici*, son œuvre capitale, en 3 volumes (Romae,

1. « Etsi autem doctorum virorum optimae de singulis iuris publici ecclesiastici quaestionibus elucubrationes extarent institutiones tamen huic scholae respondentes deficiebant. Quaedam enim breviores quam scopus requireret : multo autem plures theologicam indolem potius quam iuridicam praeferebant : fuerant enim in gratiam laicorum iuvenum exaratae : hinc insistunt in Ecclesiae divinitate, proprietatibus, dotibus, notis demonstrandis ut in locis theologicis mos est quin imo quaedam ethicas veritates de necessitate et praestantia religionis aut etiam de revelationis possibilitate apologetice pertractant : quae omnia a proposito aliena sunt. Deinde illa librorum qui in iuventutis usum eduntur sors est, ut identidem renovandi sint : etsi enim cuiuslibet scientiae principia immutabilia sint, institutiones tamen oportet indoli cuiusque aetatis accomodentur : hinc quaedam uberius, quaedam parcius, prout tempora requisierint, in eis exponenda sunt.
Concilii quoque œcumenici Vaticani sessionis quartae, de suprema Romani Pontificis atque infallibili potestate, decreta iuris publici ecclesiastici tractandi rationem non parum immutaverunt. » (Extrait de la Préface des *Institutiones* de Cavagnis, IVe ed., 1er vol., p. VII-VIII.)

MDCCCLXXXIII), devenue bientôt classique. Quatre ans plus tard il en fit paraître un résumé en langue vulgaire, à l'usage des laïques, les *Nozioni di diritto pubblico naturale ed ecclesiastico* (1).

L'humiliation que Cavagnis avait reçue en devant renoncer à l'enseignement de la philosophie fut pour lui le principe d'une série d'ascensions : outre divers honneurs qui lui échurent en plusieurs circonstances, il fut en janvier 1888 nommé Recteur du Séminaire Romain, en 1893, pro-secrétaire et plus tard secrétaire des Affaires Ecclésiastiques Extraordinaires, enfin Léon XIII, en 1901, avant-dernière année de son pontificat, l'élevait au Cardinalat. Cavagnis s'étant révélé comme l'un des plus grands canonistes de l'époque, Pie X, non seulement l'avait appelé à faire partie de la Commission cardinalice pour la codification du droit canonique, mais le choisit comme membre du « *peculiare Consilium* » institué, selon l'expression du Cardinal Gasparri dans la *Praefatio* du *Codex*, « *quo res celerius et expeditius procederet* ».

Il mourut dans la nuit du 28 au 29 décembre 1906.

R. Jacquin.

1. Traduction française par B. Duballet (Paris, Palmé).

FLÉCHIER

Fléchier ne doit pas rester un simple nom dans la littérature, et depuis que Nîmes a célébré le IIIe centenaire de sa naissance, S. Exc. Mgr Grente, évêque du Mans, a pensé à juste titre qu'on devait ranger parmi les « *Grands Cœurs* » l'homme aux qualités exquises, le prédicateur soucieux d'instruire et d'élever, l'évêque qui sacrifia les joies mondaines qu'il avait appréciées, et dans l'alerte et fine biographie qu'il lui consacre[1], il veut que ce revenant se présente lui-même.

***

Esprit Fléchier, né le 19 juin 1632 à Perme, au diocèse de Carpentras, d'une noble famille réduite à fabriquer des chandelles, était venu tout jeune à Tarascon au Collège des Pères de la Doctrine chrétienne. Brillant élève en poésie latine et en rhétorique, l'appel de Dieu et l'attrait du P. Hercule Audiffret, son oncle, l'avaient fait rallier la Congrégation. Pieux et doux, on l'avait envoyé professeur la rhétorique à Draguignan et à Narbonne où ses discours, ses poèmes latins et surtout son oraison funèbre de l'archevêque Claude de Rézé le rendirent célèbre. Amené à Paris par la maladie et la mort de son oncle, il se laissait prendre bientôt par la capitale, demandait de rester à la maison parisienne de la Congrégation et, sur le refus des Doctrinaires, s'était détaché d'eux.

1. Mgr Grente : *Fléchier*. Paris, 1934. Collection « Les Grands Cœurs », Flammarion éditeur.

Paris est alors le séjour des délices, des douceurs, des conversations entre gens d'esprit. Les amis de l'oncle ouvrent au jeune prêtre la porte des salons, il devient précepteur chez les Caumartin, hôte des Montausier, lecteur du Dauphin, aumônier de la Dauphine Marie-Anne de Bavière, méritant ces faveurs par ses qualités, son travail et son savoir-faire.

Prudemment, il fait son apprentissage du monde et écoute avec attention les autorités du jour à l'hôtel de Rambouillet. Mme des Houlières — la dixième Muse — le protège; Richesource, écuyer-pédagogue, l'attire à ses conférences ; il doit enfin son premier succès parisien à la poésie latine et Chapelain le recommande en 1662 aux générosités de Colbert. Ses traits d'esprit font la joie des salons, il entretient une correspondance suivie où il n'oublie personne ; emmené à la suite du roi, il raconte par le menu ses voyages, et l'ironie, le persiflage ou plutôt le badinage dont il assaisonne les moindres aventures et incidents de cour le font apprécier de ses amis parisiens.

Mais tout cela n'est que le délassement d'un travail assidu de prédication, et si l'artifice et l'afféterie qui s'y rencontrent nous agacent un peu, alors qu'ils enchantaient son époque, il y a déjà dans sa parole des accents qui émeuvent. Fléchier ne s'est pas laissé prendre à la glu de la cour. Il l'a jugée sévèrement, il demande à sa sœur de prier pour lui, pour cette vie trop vide et il aspire à la solitude.

Il a déjà beaucoup travaillé. A côté de ses prédications, une biographie du *cardinal Commendon* et une solide histoire de *Théodose le Grand.* Il entasse des notes pour ses sermons et oraisons funèbres, puise longuement dans les Pères de l'Eglise, et s'il reste un peu narquois dans ses conversations, il ne transige jamais sur la religion. Au surplus, il ne court pas après les bénéfices et n'oublie pas qu'il est prêtre.

Alors, comment concilier sa gravité foncière avec sa correspondance et ses *Mémoires des Grands Jours d'Auvergne?* Ici, Mgr Grente expose que, jeune et tout à la joie d'accompagner M. de Caumartin en Auvergne, Fléchier pense à ses amis de Paris, et ce qui va l'intéresser, ce ne sont pas tant les pays et les usages que les personnes qu'il va rencontrer. A dessiner des portraits comme celui de Mme Talon, mère de l'avocat général, Fléchier s'amuse visiblement et il déploie une virtuosité qui montre

à ses admirateurs ce qu'il est capable de faire. Et il n'épargne personne, ni les gens de Clermont, ni les corporations : médecins, avocats ou juges, ni les religieux, Jésuites et autres, pas davantage le clergé séculier. Pourquoi nous scandaliser ?

« L'atmosphère médisante et littéraire des salons, écrit Mgr « Grente, induisit cet abbé de 33 ans à vouloir briller dans un « genre à la mode. Car, sans parler des cyniques *Historiettes* de « Tallement des Réaux, favorablement accueillies, les *Provincia-* « *les* avaient paru, dont on retrouve dans les *Mémoires sur les* « *Grands jours*, l'influence et quelquefois le calque : Molière « triomphait, avec les *Précieuses ridicules*, l'*Ecole des femmes* « et sa *Critique ;* Racine allait faire jouer *les Plaideurs ;* Boileau « publier ses premières *Satires*, et cet excellent chrétien se mo- « quer dans le *Lutrin* gaillardement du monde ecclésiastique. « Comment Fléchier eût-il écarté une belle occasion d'essayer « sa chance en raillant les mœurs contemporaines ? »

La valeur documentaire, l'allure et le charme du style ont fait le succès des *Grands Jours d'Auvergne* où l'on trouve plus accentués les défauts de Fléchier : bel esprit, antithèse, redondances oratoires. Mais que de savoir-faire et de souplesse ! N'oublions pas enfin que nous sommes au siècle du menuet.

*
* *

Passons pour ne plus voir que son grand talent d'orateur. A 40 ans, Fléchier est de l'Académie, succédant à Godeau. Comme il avait le génie du compliment, il eut une brillante réception et on le chargea par la suite des belles harangues académiques. La prédication reste cependant son métier, surtout de 1672 à 1682. Il donne des sermons de circonstance, des Carêmes et des Avents, avec sans doute de la préciosité, de la sonorité oratoire, mais il est toujours le prêtre qui veut convaincre et convertir.

Son action oratoire a été discutée ; les uns lui reprochent l'indolence du débit, voire même de la pesanteur, pendant que d'autres admirent sa majesté et sa belle prononciation. Plus bref que ses émules, Massillon et Bourdaloue, et de leur école, Fléchier ne laisse rien à l'impromptu. Cela lui permet devant Louis XIV d'être hardi sous le compliment délicat. « Fasse le ciel que vous « soyez aussi grand devant Dieu par votre humilité que vous

« êtes grand devant les hommes par votre gloire ; que vous rem-
« portiez autant de victoires sur vous-même que vous en rempor-
« tez sur vos ennemis. » Et ceci encore plus audacieux : « Il ne
« nous reste plus à demander pour lui (le roi), que ce qu'il Vous
« demande pour lui-même : son salut. Vous avez affermi son
« trône contre tant de puissants ennemis qui l'attaquaient, affer-
« missez son âme contre tant d'objets de passion qui l'environ-
« nent. Donnez-lui un cœur docile pour accomplir vos volontés,
« une tendresse et une soumission de fils pour votre Eglise. »

***

Solidité de la doctrine, clarté de l'exposition, développements amples et pressés : tels sont les mérites du prédicateur. Il sait frapper fort :

« Dieu vous jugera, Messieurs, selon vos qualités et vos char-
« ges... Vous rendrez compte des passions qu'on vous inspire
« et de celles que vous fîtes naître ; des soins que vous avez eu
« pour vous, de l'indifférence et du mépris que vous avez eu
« pour les autres ; de ce que vous accordâtes à la faveur et refu-
« sâtes au mérite, de la dissipation de vos biens et des charités
« qui s'en pouvaient faire... Votre chute sera plus grande parce
« que vous avez été plus élevés. »

Cette fermeté intrépide n'excluait pas la douceur salésienne. Fléchier ne se laissait pas tromper. Renseigné sur la cour, ayant le souci de l'actualité, inspectant et déployant les âmes sans s'arrêter aux apparences, il stigmatise surtout le mal de l'époque, l'hypocrisie, résultat d'une religion par trop officielle. A ces grands, il rappelle l'éminente dignité des pauvres et va jusqu'à proclamer leur droit à l'aumône.

« Tous les biens superflus encore que, par le droit des gens,
« ils soient aux riches qui les possèdent, quant à l'administra-
« tion et à la propriété appartiennent de droit naturel, quant à
« l'usage, aux pauvres qui sont dans la nécessité, afin, dit saint
« Paul, que l'égalité se rétablisse en quelque sorte, ou que, du
« moins, il n'y ait pas entre eux une si prodigieuse différence. »

Ecoutons-le ironiser et railler ces pauvres riches à qui leur revenu suffit à peine parce que la fortune leur consomme tout le

bien qu'elle leur a fait et les empêche de donner aux œuvres de charité :

« La plupart se tiennent sur leurs gardes, au moindre récit « des misères publiques ou particulières. Le refus qu'ils font pré- « cède les demandes qu'on veut leur faire. Ils regardent la cha- « rité qu'on leur propose comme un impôt, que l'importunité « des pauvres ou le zèle indiscret des dévôts veut établir sur leurs « richesses. Il faut se servir de pieux artifices pour composer « ces assemblées, il faut inviter les uns, attirer les autres, faire « valoir les prédicateurs, afin que la réputation du sermon favo- « rise la quête qu'on doit y faire, et que la curiosité détermine « ceux que la charité n'aurait peut-être pas ébranlés. »

Fléchier apporte la même pénétration dans les panégyriques qu'il remplit de détails de caractère et de mœurs pour agrémenter le portrait qu'il peint. Relisons avec Mgr Grente le panégyrique de saint Thomas de Cantorbéry. Comme l'orateur sait faire la leçon à ses contemporains en évoquant le passé, la cour de saint Louis ! Ce style varié et préparé classa Fléchier au premier rang dans le siècle qui suivit, même avant Bossuet dont il n'a, remarque Mgr Grente, ni la magnificence, ni l'originalité, ni la flamme. Mais la distribution et l'enchaînement des détails, la poésie des images, la dignité du style, la délicatesse des expressions, l'équilibre et la symétrie des antithèses plaisaient à l'auditoire sans que l'orateur ait jamais perdu l'occasion de transformer l'exemple en leçon. Qu'il parle de Julie d'Angennes, de la duchesse d'Aiguillon, de la reine Marie-Thérèse, de Michel Le Tellier ou de Turenne, partout il n'élève la voix que pour rappeler « la vanité qui accompagne les grandeurs humaines, la mort qui les détruit ».

Nous ayant fait admirer les plus beaux passages oratoires de Fléchier, Mgr Grente juge très heureusement cette éloquence :

« Les faiblesses et les excès aperçus dans ses ouvrages profa- « nes reparaissent en chaire. Il y est enclin à une surcharge de « mots nobles, et parsème ses sermons, ses panégyriques et ses « éloges funèbres d'oppositions ou de parallèles surabondantes... « Resserrer eût donné au souffle de l'orateur plus force et de « doute. »

Mais il ajoute pour sa défense :

« Au lieu de le critiquer, pour écrire trop bien ses sermons et

« s'appliquer surtout à y parvenir, il faut plutôt le louer de « n'avoir pas enseveli dans une terne grisaille les talents de la « Providence, ou réservé à des œuvres séculières son esprit et sa « plume. Fléchier eut raison d'exclure une facilité médiocre qui « vaut ce qu'elle coûte, et de se « soutenir sur le papier », par « la délicatesse de son art et la persistance harmonieuse de ses ca- « dences. Quand il travaillait pour respecter son auditoire d'âmes, « et, davantage encore, la parole de Dieu dont il était le héraut, « il se rendait compte, avant Joubert qui lui ressemble, qu'en « burinant et polissant sa phrase, c'était la pensée qu'il ache- « vait, son sacerdoce qu'il faisait rayonner. »

Un admirable chapitre sur Fléchier évêque de Lavaur et de Nîmes complète cette biographie prenante où nous retrouvons l'élévation de pensée, le charme et l'art littéraire des *Œuvres Pastorales* de l'éminent évêque du Mans. Son « Fléchier » charmera de nombreux lecteurs et les amènera à relire, sinon les œuvres complètes du grand prédicateur, du moins les pages choisies[1] qu'avait rassemblées le regretté Henri Bremond. Dans ces deux petits livres, nous retrouvons un homme unique, ami très sûr, prêtre exemplaire, évêque très bon, gros travailleur, « grande âme enfin que, dès sa jeunesse, des salons à la chaire, un souffle pur d'idéal ne cessa de soulever ».

GEORGES DELAGNEAU.

1. FLÉCHIER, Œuvres choisies, avec introduction par Henri Bremond, Paris, Bloud et Gay, éditeurs.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

LE PREMIER CONGRES D'HISTOIRE ECCLESIASTIQUE DE LA FRANCE

En 1910, peu après l'application de la loi sur la Séparation de l'Eglise et de l'Etat, alors qu'il eût semblé que toutes les ressources intellectuelles et matérielles eussent dû être réservées à l'action immédiatement pratique, des esprits hardis ayant l'intelligence des véritables besoins du catholicisme en notre pays, pensèrent que moins que jamais l'heure était venue de renoncer aux recherches scientifiques et désintéressées, d'abandonner l'apostolat intellectuel. L'Eglise de France avait vu se clore une période de sa vie ; une autre commençait incertaine et sombre. Pourquoi n'étudierait-on pas son passé avec une nouvelle ardeur, et ne s'appliquerait-on pas à mieux connaître les vicissitudes de son existence, les activités diverses qu'elle avait eues ? Autour de Mgr Baudrillart, l'éminent recteur de l'Institut catholique de Paris, se réunit une petite équipe de travailleurs pour fonder un périodique nouveau : la *Revue de l'Histoire de l'Eglise de France* parut le 25 janvier 1910. Inspiré du meilleur esprit scientifique, cet organe fut des mieux accueillis ; il eut l'audience des érudits qui y virent un précieux instrument de travail. En 1914, sur les mêmes initiatives, les abonnés de la *Revue* se groupèrent, créèrent la *Société de l'Histoire ecclésiastique de la France* afin de « constituer un foyer de haut savoir où s'organiseraient les recherches scientifiques et la diffusion par l'exemple des bonnes méthodes en matière d'histoire ecclésiastique gallicane ». Ainsi seraient augmentés les moyens d'action, pourraient être entreprises des œuvres importantes. Si toute activité se trouva presque

aussitôt interrompue par la grande guerre, elle reprit dès que cessa la tourmente : la *Revue* recommença de paraître ; une *Bibliothèque d'histoire ecclésiastique de la France* se fonda et publia des études qui furent très appréciées. 1934 vit s'ouvrir la vingt-cinquième année de la *Revue*, la vingtième de la *Société d'histoire ecclésiastique de la France.*

Pour marquer ces anniversaires, les souligner de la seule manière convenable, les membres de la *Société* furent conviés à tenir à Paris, à l'Institut catholique, du 22 au 26 mai, des *Journées d'études*. Un sujet fut mis à l'ordre du jour : la vie religieuse dans les campagnes au dernier siècle de l'Ancien régime (l'organisation paroissiale, le culte, les coutumes, les traditions et les mœurs) ; il serait traité en des séances spéciales. En d'autres séances, des rapports seraient présentés sur toute autre question d'histoire ecclésiastique française. Cette formule très heureuse parce que très souple, permit à beaucoup de sociétaires d'apporter une contribution, de poser des problèmes divers, de provoquer des discussions variées, sans que fût perdu pour cela le bénéfice d'une enquête sur un point déterminé. Aussi, ce qui, dans la pensée des organisateurs, ne devait être que de simples *Journées d'études*, devint un véritable congrès, congrès qui fut, dans une certaine mesure, un événement, puisque c'était le premier *Congrès d'histoire ecclésiastique de la France*. Du travail qui s'y effectua, il convient que nous parlions ici.

*
* *

De la province comme de Paris, il était arrivé un nombre notable de congressistes disposés à mettre en commun leurs expériences de travailleur. Ils trouvèrent des membres de l'Institut pour présider à leurs échanges d'idées et à leurs discussions : deux appartenaient à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, M. Marcel Aubert, l'éminent président de la Société française d'Archéologie, professeur à l'Ecole des Chartes et à l'Ecole du Louvre ; M. Paul Fournier, l'historien universellement réputé des collections canoniques du haut moyen âge ; deux étaient de l'Académie des Sciences morales et politiques, M. Marcel Marion à qui nous devons de si importan-

tes études sur l'histoire financière de la France, M. Edouard Jordan, un de nos meilleurs historiens de la France au moyen âge. Avoir rallié de telles sympathies, obtenu de tels concours, était pour les organisateurs du congrès la garantie d'un succès qui ne cessa pas de s'affirmer.

Il ne peut être question d'analyser en ces quelques pages les nombreux et importants rapports qui furent présentés, discutés ; les citer tous serait une énumération fastidieuse qui ne serait d'aucun profit. On me permettra de n'insister que sur quelques-uns d'entre eux, sur ceux qui eurent une portée plus générale. Ce fut une question de méthode que traita M. Georges Tessier, professeur à l'Ecole des Chartes, en montrant quels services pouvait et devait rendre à l'historien de l'Eglise la connaissance de la diplomatique. M. Augustin Fliche, professeur à l'Université de Montpellier, en aborda une autre plus importante encore en formulant les justes critiques que trop souvent méritent les travaux d'histoire ecclésiastique locale parus depuis une cinquantaine d'années : trop fréquemment ils sont l'œuvre d'auteurs à qui a manqué une formation préalable et qui ne se sont pas préoccupés de coordonner leurs efforts. Il est indispensable, conclut le savant historien, que les travailleurs acquièrent une formation technique plus complète, une culture générale plus étendue, en fréquentant les cours de l'enseignement supérieur ; il est nécessaire aussi que les sociétés savantes auxquelles ils appartiennent, se groupent en fédérations régionales pour organiser le travail. Un vœu en ce sens fut rédigé et adopté au terme de l'intéressante discussion qui suivit ce rapport aussi opportun que remarquable.

L'histoire ancienne de l'Eglise de France provoqua plusieurs érudites communications : celle de notre si estimé chroniqueur des origines chrétiennes, M. le chanoine Bardy, sur les martyrs qui, au commencement du ve siècle, auraient été victimes de la cruauté de Chrocus, un roi des Alamans ; celle de M. Palanque, professeur à l'Université de Montpellier, sur le Concile de Turin qui aurait eu lieu en 398 et non en 401 ou 417. Une étude sur l'Inquisition dans le pays de Montauban 1241, par M. le chanoine Galabert, curé de Montpezat-de-Quercy, une autre sur Gerson, de M. le chanoine Vansteenberghe, professeur à la Faculté de Théologie de Strasbourg, furent la part de l'histoire du moyen

âge. Je passe à regret sur ce que dirent M. Loirette, archiviste de la Gironde, des catholiques et des protestants en Languedoc à la veille des guerres civiles (1560), M. l'abbé Lepetit, chapelain de la Délivrande, sur des ravages causés par les protestants à Caen et à la Délivrande au début du règne de Charles IX.

De nombreux rapports furent consacrés à la question soumise au Congrès : la vie religieuse dans les campagnes au dernier siècle de l'Ancien régime. Un commencement de bibliographie fut dressé par M. Tribout qui donna le résultat de ses premiers dépouillements. L'un et l'autre chercheur apportèrent de curieux détails sur la vie religieuse dans un canton, une paroisse, sur le rôle des curés de ville, de campagne, sur les confréries, etc. L'organisation de la communauté des prêtres de Saint-Roch à Paris dans la seconde moitié du XVIIIe siècle fut décrite avec précision par M. le chanoine Couget, curé de Saint-Roch. Désireux d'orienter les travailleurs dans des voies nouvelles d'où ils rapporteraient des renseignements du plus haut intérêt non seulement pour la connaissance du passé, mais encore pour l'apostolat présent, M. Gabriel Le Bras, professeur à la Faculté de Droit de Paris, montra combien il importait de chercher quelle avait été la pratique religieuse dans les campagnes aux derniers siècles de l'Ancien régime ; n'était-ce pas le moyen de découvrir beaucoup des ressorts politiques, intellectuels, sociaux de la société disparue, de pénétrer les raisons profondes du succès ou de l'insuccès de la Révolution dans des régions déterminées. Des enquêtes dans une quinzaine de diocèses ont déjà conduit à de curieuses constatations sur la pratique pascale. C'est un autre aspect de la vie religieuse que révélèrent à M. P. de Font-Réaulx, archiviste de la Drôme, et Lovie, maître d'internat au Lycée Lakanal de Sceaux, leurs recherches sur le recrutement du clergé paroissial dans divers diocèses. La pratique religieuse fut battue en brèche par les idées philosophiques ; M. l'abbé Dedieu, professeur à l'Ecole Massillon, dit en un mémoire très fouillé quelle fut l'expansion de ces idées dans les campagnes, quelle résistance vive et opiniâtre leur opposèrent les curés. M. l'abbé Lavaquery parla de l'action exercée par les sociétés de pensée pour combattre la salutaire influence du clergé, sociétés sur lesquelles il a découvert en Normandie et dans l'est de la France de très curieux renseignements. En exposant quelle part les curés de campagne

prirent à la vie publique et administrative dans l'Ancien régime, M. Lesort, archiviste de la Seine, fit comprendre comment ils se trouvèrent tout préparés au rôle qu'ils remplirent au commencement de la Révolution française.

L'histoire du XIXe siècle ne fut représentée que par deux communications, l'une de M. le chanoine Bindel sur les relations de Bernier avec Caprara, l'autre de M. le chanoine Garnier sur l'ordonnance du 21 avril 1828 ayant trait aux questions scolaires.

De celles qui se rapportèrent aux institutions ecclésiastiques, je signalerai entre toutes celle où M. Font-Réaulx se fit l'apologiste de la commende. Quelque brillant que fût son plaidoyer, il ne parvint pas à convaincre ses auditeurs.



Le jeudi 24 mai, eut lieu, sous la présidence de Mgr Baudrillart, de l'Académie française, la séance de clôture du Congrès. L'assistance qui se pressait nombreuse dans la salle des Actes de l'Institut catholique, comptait sur la présence des évêques membres de la Société, à tout le moins sur celle de S. E. le cardinal Verdier. Ce lui fut une déception d'apprendre que si S. E. le cardinal Liénart, évêque de Lille, et Mgr Grente, évêque du Mans, s'étaient fait représenter, aucun des autres chefs de l'Eglise de France n'avait réussi à se libérer des exigences de leur ministère pastoral ; elle fut ainsi privée d'une manifestation extérieure de sympathie qu'elle se savait toute acquise.

Trois rapports d'un intérêt plus général avait été réservé à cette séance. M. Levillain, professeur à l'Ecole des Chartes, donna un modèle de discussion critique en soumettant à un examen pénétrant les thèses diverses récemment soutenues sur le lieu et la date du baptême de Clovis ; il conclut en faveur de Reims et écarta la date ordinairement acceptée de 496 pour retenir celle de 497-498. M. Olivier-Martin, professeur à la Faculté de Droit de Paris, exposa de la manière la plus lucide la question si complexe de la collation des bénéfices mineurs dans l'Ancien régime : il montra de quels principes gallicans s'autorisa le pouvoir royal pour se la réserver le plus possible. M. Georges Goyau, le savant historien des missions, ouvrit aux chercheurs de nouvelles pers-

pectives en leur marquant de quel intérêt seraient des enquêtes sur la participation des divers diocèses de France à l'action missionnaire.

L'éminent recteur de l'Université catholique de Lille, Mgr Lesne prit ensuite la parole pour prononcer le discours de clôture. Cet historien des plus réputés du haut moyen âge, qui a si savamment étudié la propriété ecclésiastique aux époques mérovingienne et carolingienne, était des plus qualifiés pour rappeler en un congrès d'histoire ecclésiastique quelle part avait eue le clergé dans la science historique, dire quelles méthodes il avait à suivre pour continuer à lui apporter une utile contribution. A grands traits, il retraça le tableau de la participation des clercs à l'histoire de l'Eglise depuis Eusèbe de Césarée jusqu'aux vaillants bénédictins de Saint Maur et autres érudits des XVII[e] et XVIII[e] siècles de l'activité de qui nous bénéficions toujours. Interrompue par la Révolution, le travail scientifique reprit peu à peu. Le clergé se fit de nouveau une place honorable dans les diverses branches de l'histoire. Aujourd'hui prêtres ou religieux qui se vouent aux études d'histoire sont en possession d'une méthode de travail qui manquait à leurs devanciers ; inconnue ou discutée alors, elle est maintenant admise par tous. Cette méthode tient en deux articles : le premier est l'objectivité ; le second est la critique des documents. L'objectivité est affaire de conscience ; la critique, affaire de perspicacité. Les historiens se classent suivant le degré qu'ils ont de l'une et de l'autre, plus que suivant l'importance des sujets qu'ils traitent et la proportion de l'œuvre qu'ils impriment.

« A la génération qui vient, dit l'orateur en terminant un discours inspiré du plus généreux optimisme, les vieux travailleurs peuvent envier non pas seulement la jeunesse, mais l'outillage, l'armement qu'elle trouve à pied d'œuvre. Des journées d'étude comme celles-ci lui fournissent un programme ; nos universités catholiques en bon accord avec tant de chaires officielles, des maîtres et des directeurs d'étude ; les revues et sociétés introduisent ordre et discipline dans le travail du jeune bataillon sacré. La *Société* et la *Revue d'histoire de l'Eglise de France* est l'expression même du travail d'histoire religieuse qui se poursuit en France auquel le clergé fournit tant d'excellents ouvriers.

« La qualité devenue nettement supérieure fait redouter da-

vantage encore la décroissance de la quantité et la diminution des bons travailleurs. La participation du clergé aux études historiques comme à toutes les autres souffrira hélas ! de la crise qui a sévi dans son recrutement. La relève prompte que les jeunes devront fournir au clergé paroissial, le travail plus intense que jamais du ministère pastoral et des œuvres permettra-t-il à quelques esprits bien doués d'entendre encore l'appel des études désintéressées qui exigent des loisirs ?

« Il le faut pourtant. L'Eglise ne peut déserter le champ qu'elle a longtemps cultivé seule et se désintéresser de sa propre histoire. Le clergé doit garder par l'étude son rang, son prestige, son influence. Que les jeunes sachent bien qu'une vocation scientifique n'est pas un renoncement à l'idéal sacerdotal et religieux, mais l'une des voies qui montent vers lui, le plus haut ».

On ne pouvait mieux dire. Mgr Baudrillart le déclara aux applaudissements de l'assemblée et remercia de la manière la plus chaleureuse son collègue de paroles si opportunes.

Il appartenait à M. l'abbé Carrière, le zélé et infatigable secrétaire de la *Société d'histoire ecclésiastique*, la véritable cheville ouvrière du Congrès comme il l'est de la *Revue* et de la *Société*, d'évoquer pour finir les lointaines années où se créèrent d'abord la *Revue*, puis la *Société d'histoire ecclésiastique de la France*, de rappeler tout ce que devaient ces institutions si prospères aujourd'hui, à celui qui préside avec tant d'autorité à leurs destinées, Mgr Baudrillart. En témoignage d'admiration et de gratitude, il offrit au nom des membres de la Société, à l'éminent recteur de l'Institut catholique une nouvelle publication qui lui était dédiée : le tome II d'un ouvrage appelé à avoir sur le développement des études ecclésiastiques en France l'influence la plus salutaire : l'*Introduction aux études d'histoire ecclésiastique locale.*

Aucun hommage ne pouvait toucher davantage celui qui compte en France parmi les maîtres de la science historique. Il le déclara en termes émus. Mais il tint à rendre justice à M. Carrière, à manifester publiquement la reconnaissance de tous à cet animateur actif et entreprenant qui a si bien organisé ces *Journées d'études* et dirige la *Revue* et la *Société* avec une intelligence qui n'a d'égal que son dévouement. Remerciant tous ceux

qui ont contribué au succès du Congrès, Mgr Baudrillart donna lecture d'un télégramme d'hommage qu'au nom de tous il envoya au grand historien toujours passionné d'érudition qu'est le Souverain Pontife.

Suivant le rite traditionnel, le Congrès s'acheva en un banquet où se continuèrent les conversations, les échanges d'idées qu'avaient provoqués ces journées. Il avait eu trop de succès pour que le vœu unanime ne fût pas qu'il se renouvelât l'une ou l'autre année. Aussi fut-ce avec l'espoir de se retrouver en de nouvelles assises que se séparèrent les membres du premier *Congrès d'histoire de l'Eglise de France*.

*
* *

Ce ne fut pas seulement d'un Congrès, mais d'un excellent guide pour leurs études, que furent redevables à M. l'abbé Carrière, les membres de la *Société d'Histoire ecclésiastique de la France*, comme tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de l'Eglise de la France. De longue date, le directeur de la *Revue* avait tracé le plan d'une *Introduction aux études d'histoire ecclésiastique locale* qui aurait compris trois tomes : le premier aurait mentionné les sources manuscrits de cette histoire existant dans les divers dépôts d'archives ; le second aurait défini la méthode à suivre pour l'étudier à travers les âges ; le troisième aurait signalé les questions générales à développer par l'histoire régionale ou diocésaine. Déjà beaucoup de chapitres de l'un et l'autre tome avaient été écrits et publiés dans la *Revue*. Ceux concernant l'histoire locale à travers les âges ont été recueillis les premiers ; ils constituent le volume qui fut offert à Mgr Baudrillart en la séance de clôture du Congrès. Analyser le contenu de ce tome II de l'*Introduction aux études d'histoire ecclésiastique locale*, est une conclusion toute naturelle de cet article ; car c'est achever de mettre en lumière la grande œuvre de bienfaisance intellectuelle accomplie par la *Société d'histoire ecclésiastique de la France* et ses chefs[1].

Dans ce livre de plus de 550 pages, les travailleurs trouve-

1. Victor CARRIÈRE, *Introduction aux études d'histoire ecclésiastique locale*, tome II : *L'histoire locale à travers les âges*. Paris, Letouzey et Ané, 1934. In-8, 564 pages.

ront d'abord les conseils les plus autorisés sur la manière dont ils auront à utiliser les documents pour faire œuvre scientifique. M. René Aigrain, professeur à l'Université catholique d'Angers, leur apprend à interpréter les inscriptions chrétiennes, M. Prou qui fut avec tant de distinction, directeur de l'Ecole des Chartes, comment se publient des chartes, M. Stein, professeur à l'Ecole des Chartes, comment s'édite un cartulaire. Tout ce qu'est susceptible de révéler l'étude des sceaux est exposé par M. Coulon, conservateur adjoint aux Archives nationales, dans un chapitre qui est un excellent traité de sigillographie ecclésiastique.

Viennent ensuite des avis pour l'étude de l'histoire ecclésiastique dans le cadre du diocèse. Refaire d'une certaine manière le *Gallia christiana*, avait été une des idées qu'on avait eues de très bonne heure à la *Société d'histoire ecclésiastique de la France*. C'est à cette tâche que M. Degert qui fut professeur à l'Institut catholique de Toulouse, et M. Carrière convient les travailleurs en les mettant en garde contre des erreurs commises, en indiquant de quels principes ils auront à s'inspirer, quelles lacunes ils auront à combler. M. Carrière ajoute d'autres conseils non moins pertinents sur la façon d'établir la chronologie des évêques, de rédiger des monographies de chefs de diocèses. Tandis que M. Dufourcq, professeur à l'Université de Bordeaux, explique quelle conception il se faut faire de l'histoire d'un diocèse de France, quelles questions s'imposent à la curiosité de l'historien, M. Andrieu attire l'attention sur les ressources généralement inexploitées qu'offre la liturgie et l'intérêt que son étude présente dans le cadre diocésain.

Après le diocèse, la paroisse. M. Guillaume, ancien élève de l'Ecole des Chartes, initie à l'art de rédiger une monographie paroissiale. M. Brutails dit, par contre, comment ne se doit pas faire une monographie archéologique d'église ; il n'est pas cependant purement négatif ; il indique des modèles à suivre dans une courte bibliographie.

A ceux qui abordent l'histoire monastique, le Père Dudon signale les sources qu'ils ont à consulter pour l'histoire d'une congrégation religieuse, les questions qu'ils ont à traiter. M. Levillain leur enseigne comment se rédige l'histoire d'un monastère

(abbaye ou prieuré), M. Léon Le Grand, celle d'un établissement hospitalier.

Un dernier chapitre qui n'est pas le moins suggestif, est celui sur les noms de lieu d'origine ecclésiastique. M. Lavergne, archiviste de la Dordogne, y aborde les problèmes si délicats de la toponymie et montre par maints exemples quels renseignements très utiles s'en peuvent dégager.

*
* *

Une des idées sur lesquelles on avait justement insisté au cours du *Congrès*, avait été, nous l'avons dit plus haut, que ceux qui abordent les recherches d'histoire ecclésiastique ont à s'y préparer, s'ils veulent faire besogne utile. Tous ne peuvent malheureusement pas fréquenter les cours de l'enseignement supérieur libre ou officiel. A défaut de cours, qu'ils entendent, qu'ils méditent les leçons que des maîtres des plus qualifiés leur donnent dans ce volume qui vient de paraître, celles qu'ils recevront dans ceux qui suivront. Qu'ils entrent dans la *Société d'histoire ecclésiastique de la France*, qu'ils lisent régulièrement sa *Revue*, qu'ils ne craignent pas, le cas échéant, de demander des renseignements complémentaires à ceux qui sont particulièrement qualifiés pour les leur donner. Ainsi s'achèvera leur initiation aux méthodes scientifiques. Ceux qui auront ainsi fait l'apprentissage qui convient en ce domaine comme en tant d'autres, — on ne s'improvise pas historien quoiqu'on pense, — seront ainsi à même d'apporter une contribution utile à la science. Exposant la seule vérité, — l'Eglise n'a besoin que d'elle — ils redresseront des erreurs, ruineront des préjugés. Par là, ils feront une excellente œuvre apologétique, la meilleure qui soit. Ils garderont en même temps vivante la tradition d'un apostolat intellectuel qui a tant honoré et tant servi le clergé de France dans le passé et, qui, plus que jamais, s'impose aujourd'hui.

A. Leman.

UN RESULTAT IMPREVU DE LA LOTERIE NATIONALE

Il avait été annoncé que la grande loterie aurait d'importants résultats en bien et en mal. Des périodiques sérieux depuis les graves *Débats* jusqu'aux religieuses *Etudes* avaient essayé d'en établir le bilan et d'en faire la balance.

Il était à prévoir encore qu'elle pourrait avoir des effets imprévus. Ils n'ont pas manqué. Et l'une de ces conséquences que la logique ne commande pas et que n'avaient annoncée ni les plus perspicaces des prophètes tant-pis, ni les plus hardis des prophètes tant-mieux, a été la réhabilitation dans un certain monde, celui-là même où elle était le plus nécessaire et le moins attendue, du fameux nombre de malheur, le si redoutable *treize*. Après avoir pâti si longtemps d'une affreuse réputation bien imméritée, ne voilà-t-il pas, (et la loterie en est aussi bien irresponsable comme toute loterie qui se respecte) ne voilà-t-il pas qu'il paraît devoir jouir maintenant des bénéfices d'une faveur pas du tout fondée dans ce que l'on peut appeler sans se faire traiter de kantiste le domaine de la raison pure.

Depuis surtout qu'aux alentours du 1er avril dernier, un des gros lots (pas le treizième pourtant !) est allé se disperser en parties inégales dans les treize bourses des treize propriétaires indivis du billet gagnant, acheté dans une de nos villes maritimes qui n'est pourtant ni du Midi méditerranéen, ni du Sud-Ouest girondin : le chiffre treize fait vraiment fureur jusque chez les gens du Nord, ou du demi-Nord. On s'obstinait à les dire sérieux, ils se révèlent surtout pratiques. Ils recherchent les numéros treize, soixante-treize, quatre-vingt-treize, cent treize, treize cent treize, treize mille treize cent treize et tous ceux qui leur ressemblent. Tous, et quelquefois avec des précautions vraiment curieuses, et qui dénotent plus de confiance dans le treize, que dans chacun des sociétaires, tous cherchent à s'associer par groupes de treize, pour se mieux assurer le sourire

si capricieux de la fortune. On est sollicité dans les rues par des gens de toute mine qui disent être déjà douze et proposent la treizième place qui reste à prendre. Et tous ces sociétaires pour la grande loterie, sinon pour le Gros lot, achètent leurs billets le treize du mois, et, si c'est possible, chez des vendeurs logés au numéro treize. Heureux les banquiers, marchands de tabac, coiffeurs, cafetiers et autres, sur la porte desquels les édiles avaient jadis fait placer en blanc ou en bleu le chiffre treize. La loterie, s'ils se mettent à son service, ne se montre pas une ingrate. Elle fait à leurs maisons la plus efficace publicité. Le fameux nombre est aujourd'hui plus recherché qu'il n'a jamais été redouté. Et Pic de la Mirandole lui-même serait bien embarrassé de nous dire tout ce que cela comporte. Cette vogue, il en jouit déjà dans une mesure assez étendue, pour que plus d'une fois, des lots modestes ou imposants, aient pu échoir à des billets pris le treize et surtout pour treize. De tous les treize qui, en fait de lot n'ont reçu de la fortune qu'un sourire ironique, la liste serait peut-être encore plus longue. La loi des probabilités, à défaut de renseignements de journaux qui pourtant savent tout, suffirait peut-être à l'établir.

Entre autres résultats d'importance et de valeur si diverses, la loterie aura donc eu celui de tuer, là même où elle sévissait le plus, la phobie du sinistre nombre. Et comme l'on ne tue bien que ce que l'on remplace, de la phobie défunte, elle a fait surgir une nouvelle mode. Le meurtre n'a pas été stérile. Du mort est une fois de plus sorti le vif. Se trouver treize à table, ou en auto, ou en bateau, (même en bateau !) sera présage heureux. Le treizième jour du mois sera maintenant jour faste. Et pourquoi même la semaine est-elle si courte, que ne puissent être plus rapprochés ces jours de bénédiction, que seraient les treizièmes de chaque semaine ! A la place de la morne phobie défunte, vient de naître une vogue déjà grande et qui va grandir de plus en plus vite. C'est ainsi que naissent et grandissent à vue d'œil toutes les herbes que n'a pas semées dame Raison et que les gens de parti pris qualifient injurieusement de mauvaises herbes.

Si par hasard, vous arrivait un de ces jours fastes, l'honneur ou l'avantage d'être chargé par le ministre des finances ou de l'éducation nationale, ou de la marine, d'exploiter la lo-

tèrie, il est un tout petit secret, oh bien secret ! que je m'en voudrais toujours de ne pas vons avoir livré. C'est de mettre à profit la faveur dont jouit aujourd'hui ce fameux nombre treize, et cela le plus tôt possible, toute affaire sérieuse cessant, s'il le fallait. C'est de le faire avant que par un nouveau caprice de la fortune ou de la mode, souveraines et uniques maîtresses en toute cette histoire, il ne vienne à la perdre, et ne redevienne le piteux treize que nous avons connu. Commencer le treize la vente des billets, placer le treize tous les tirages, allonger de dix à treize les séries qui assurent un lot, ne pas les concéder pour un vulgaire billet de cent, mais contre treize fois treize francs. Toutes ces précautions et peut-être treize autres encore qu'un plus habile pourrait découvrir, n'arriveraient peut-être pas à faire de tous les billets des billets gagnants, ni même de tous les acheteurs de nouveaux riches, car il faut beaucoup plus d'argent pour être un nouveau riche que pour être simplement riche. Le fisc au moins, (nouveau riche ou non !) ne pourrait qu'y gagner. Chaque billet rapporterait un peu plus, et quoique plus chers, tous les attraits du treize à la deuxième puissance et la facilité plus grande de faire les treize parts du billet ne pourraient que rendre de plus en plus nombreux leurs acheteurs. Les séries plus longues, les frais de remboursement des numéros sûrs de gagner dans chaque série seraient proportionnellement moins élevés. Mais surtout, et c'est ce qui assurerait le triomphe du fisc, fascinés par le chiffre fatidique, comme paraît-il, au temps du Carnaval les Granvillaises par l'image du masque sans lequel on n'y pourrait plus paraître comme il faut, quantité de contribuables bénévoles et d'aspirants au gros lot, vendraient le douze du mois, chemise et fourneau, s'il en était besoin, pour acheter le lendemain treize billets, sinon même treize séries de treize billets, chacun coûtant treize fois treize francs.

Sûrement la France serait plus riche. Mais les Français seraient-ils plus sages ? Pareil petit détail pourrait-il avoir encore quelque importance ?

PASTORETTO.

CHRONIQUES

Chronique d'Histoire Religieuse Moderne

1. *Tu es Petrus*. Encyclopédie populaire sur la papauté publiée sous la direction de l'abbé JACQUEMET. Paris, Bloud et Gay, 1934. In-8, 1.168 pages. Prix : 60 francs.
2. Dictionnaire de Biographie française sous la direction de G. BALTEAU, M. BARROUX et M. PREVOST. Fasc. VII, Aliénor d'Aquitaine. — Allut. Fasc. VIII, Allut-Amboise. Paris, Letouzey et Ané, 1933-34. Col. 1-512.
3. Stephen D'IRSAY, *Histoire des Universités françaises et étrangères des origines à nos jours*. Tome I : *Moyen âge et Renaissance*. Paris, Picard, 1933. In-8, XII-372 pages, 20 planches, 1 carte.
4. *Le Ve centenaire de la Faculté de Théologie de l'Université de Louvain*, 1432-1932. *Liber Memorialis*. Louvain, Ephemerides Lovanienses, 1932. In-8, XII-208 pages.
5. Edouard PERROY, *L'Angleterre et le Grand Schisme d'Occident*. Tome I, *Etude sur la politique religieuse de l'Angleterre sous Richard II* (1378-1399). Paris, Monnier, 1934. In-8, 460 pages.
6. Colonel A. BILLARD, *Jehanne d'Arc devant ses juges*. Préface de L. BERTRAND. Paris, Picard, 1933. In-8, 415 pages, Prix : 45 francs.
7. Ralph ROEDER, *Savonarole*, traduit de l'anglais par Blanche PRENEZ. Collection « *Ames et visages* ». Paris, Colin, 1933. In-8, 254 pages. Prix : 20 francs.
8. E. RODOCANACHI, *Histoire de Rome. Les pontificats d'Adrien*

VI et de Clément VII. Paris, Hachette, 1933. In-4, 292 pages. Prix : 80 francs.

9. Raoul Morçay, *Le Renaissance*, première partie du tome II de l'*Histoire de la littérature française* publiée sous la direction de l'abbé Calvet. Paris, de Gigord, 1933. In-8, 550 pages.

10. Margaret Mann, *Erasme et les débuts de la Réforme française* (1517-1536). Paris, Champion, 1933. In-8, xx-230 jages.

11. Le Père Louis Dudon, S. J., *Saint Ignace de Loyola.* Paris, Beauchesne, 1934. In-8, xx-664 pages.

12. Henri Hauser, *La prépondérance espagnole.* Tome IX de *Peuples et civilisations.* Histoire générale publiée sous la direction de Louis Halphen et Philippe Sagnac. Paris, Alcan, 1933. In-8, 594 pages. Prix : 60 francs.

13. Raoul Patry, *Philippe du Plessis-Mornay. Un huguenot homme d'Etat* (1549-1623). Paris, Fischbacher, 1933. In-8, 670 pages. Prix : 60 francs.

14. Ernestine Lecouturier, *Françoise-Madeleine de Chaugy et la tradition salésienne au XVIIe siècle.* Tome I, *Françoise-Madeleine de Chaugy et la Visitation après la mort de sainte Chantal.* Paris, Bloud et Gay, 1933. In-8, 642 pages. Tome II, *L'œuvre littéraire de Françoise-Madeleine de Chaugy.* Paris, Bloud et Gay, 1933. In-8, viii-214 pages.

15. Georg Hofmann, S. J., *Griechische Patriarchen und Römische Papste. Untersuchungen und Texte. III. Theophanes III Patriarch von Jerusalem und Papst Urban VIII.* Fasc. 84 des *Orientalia christiana*, Rome, Institut des Etudes Orientales, 1933. In-8, 58 pages. Prix : 10 lires.

16. Georg Hofmann, S. J., *Vescovadi cattolici della Grecia. I. Chios*, Fasc. 92 des *Orientalia christiana.* Rome, Institut des Etudes orientales, 1934. In-8, 164 pages. Prix : 26 lires.

17. Georges Lizerand, *Le duc de Beauvillier*, 1648-1714. Paris, Les Belles Lettres, 1933. In-8, 628 pages.

18. Abbé Fr. Duffo, *Le cardinal de Forbin-Janson. Ses négociations diplomatiques à Rome au sujet de l'Assemblée du*

clergé de France en 1682. Paris, Lethielleux, 1932. In-8, 208 pages.

19. Lucienne ERCOLE, *Vie et mort des Camisards*. Paris, Rieder, 1933. In-8, 216 pages. Prix : 20 francs.

1. Le *Tu es Petrus* dû à l'initiative féconde des éditeurs MM. Bloud et Gay et publié sous la direction de M. l'abbé G. Jacquemet avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs de marque, est une véritable encyclopédie des connaissances relatives à la Papauté. Comment en faire ressortir l'extraordinaire richesse dans le peu d'espace dont nous disposons ? Après une première partie surtout d'ordre théologique consacrée à décrire l'institution et les pouvoirs du chef de l'Eglise, à montrer sur quels inébranlables fondements ils reposent, comment véritable pierre angulaire de la chrétienté ils en assurent l'unité, vient une deuxième partie surtout canonique où M. Villien, l'éminent doyen de la Faculté de Droit canonique de Paris, expose de quelle manière est élu le Souverain Pontife, où M. Magnin explique de quels organes il se sert pour exercer son autorité. Commence alors une histoire de la Papauté depuis les débuts du christianisme jusqu'à nos jours, histoire sommaire assurément mais où sont rappelés les faits essentiels. Indiquer que les auteurs en sont MM. Bardy, Jung, Arquillière, Cristiani et Mourret, c'est dire quelle en est la valeur du point de vue scientifique. Une chronologie des papes qui lui fait suite, rendra de précieux services. Tout le reste du volume a pour objet de manifester l'action de la Papauté dans le monde, son action politique d'abord ; les pages qui la décrivent donnent une esquisse sommaire des origines et du développement des Etats pontificaux, racontent les vicissitudes qu'ils connurent jusqu'aux accords du Latran de 1929. C'est ensuite l'étude des formes diverses de l'activité religieuse des papes contemporains, de leur activité missionnaire, intellectuelle, sociale, internationale. L'ouvrage s'achève par un appendice où après qu'ont été mentionnés dans l'ordre chronologique les principaux actes du magistère apostolique, on trouve un dictionnaire des principales objections dirigées contre la papauté. On ne sau-

1. *Tu es Petrus. Encyclopédie populaire sur la papauté publiée* sous la direction de l'abbé G. JACQUEMET. Paris, Bloud et Gay, 1934. In-8, 1168 pages. Prix 60 fr.

rait trop recommander aux lecteurs de la *Revue Apologétique* un ouvrage si riche de renseignements.

2. Le tome deuxième du *Dictionnaire de Biographie française* est commencé. Il s'ouvre avec une notice consacrée à Aliénor d'Aquitaine et son deuxième fascicule, le huitième de l'ouvrage, s'achève au milieu de l'importante série des Amboise[1]. C'est dire combien ses directeurs font diligence. Les articles sont toujours riches de renseignements précis autant qu'exacts. Ceux qui ont trait aux Aligre, au cardinal Louis Aleman (on a préféré l'orthographe Alleman) à Amalaire de Metz, Georges d'Amboise, saint Amand, évêque de Tongres-Maestricht m'ont particulièrement intéressé. Pourquoi a-t-on omis de signaler dans la bibliographie de ce dernier le *Saint Amand* du Père E. de Moreau paru à Louvain en 1927 ? Large place est accordée, comme de coutume, aux personnages contemporains. Nul ne s'en plaindra.

3. Il nous manquait une histoire générale des Universités de France et de l'étranger, car les instituts de haut enseignement ont tenu une trop grande place dans le mouvement des idées, dans la vie religieuse et politique comme dans la vie intellectuelle et morale, pour qu'il n'importe pas que nous soyons informés sur les conditions dans lesquelles ils ont commencé d'exister et se sont développés. Mais, pour la combler, il fallait une érudition très étendue, connaître les principaux recueils de documents, les plus importants des innombrables travaux consacrés aux diverses universités, travaux qui sont souvent dispersés dans des revues régionales ou locales, avoir en outre un vigoureux esprit de synthèse afin de replacer ces instituts dans leur cadre historique, dégager les faits essentiels qui ont marqué leur existence en évitant de se perdre dans les détails, discerner les points où ils se ressemblent et ceux où ils diffèrent, mettre en lumière leur originalité et leur rôle particulier dans le mouvement général de la civilisation. M. Stephen d'Irsay s'est trouvé avoir ces diverses qualités ; aussi le tome I de l'*Histoire des universités*[2] qu'il a publié, répond-il aux plus sévères exigences. Ce n'est

1. *Dictionnaire de Biographie française* sous la direction de J. Balteau, M. Barroux et M. Prevost. Fasc. VII Aliénor d'Aquitaine-Allut. Fasc. VIII Allut-Amboise. Paris, Letouzey et Ané., 1933 et 1934. Col. 2-512.
2. Stephen D'IRSAY, *Histoire des universités françaises et étrangères des*

pas que dans un exposé qui commence avec le haut moyen âge et se poursuit jusqu'à la fin du XVIe siècle, tout soit parfait : j'ai regretté l'oubli de certains faits ; des travaux auraient dû être signalés[1]. J'aurais mauvaise grâce toutefois à insister sur des défauts pour ainsi dire inévitables. Je préfère féliciter l'auteur de la science dont il a fait preuve et de l'art de son exposé. Il nous montre très bien comment sont nés et ont grandi les deux grandes universités de Paris et de Bologne qui ont servi de modèle à celles qui apparurent ensuite. Nous suivons dans son récit l'évolution de ces institutions. L'Eglise a veillé sur elles, les a dotées de privilèges qui leur ont permis d'échapper aux autorités civiles et religieuses locales pour dépendre directement du Saint-Siège ; en retour, elles ont assuré la diffusion de la science à la lumière de la vérité catholique. Du jour où elles virent l'autorité civile étendre sur elles sa tutelle, elles furent victimes de ses empiètements. A partir du XIVe siècle, des fondations princières succédèrent aux associations spontanées du XIIIe siècle pour devenir, en plus d'un cas, des instruments de la politique. Après que la Renaissance eut provoqué des réactions diverses dans les Universités, survint la Réforme protestante, qui ruina entièrement la conception médiévale : l'Université devint désormais un organe de l'Etat ; ici elle servit la cause de l'hérésie, là, elle apporta son concours à la restauration catholique. En décrivant ces transformations, M. d'Irsay fait une très large place à l'histoire des mouvements généraux qui influencèrent la vie des Universités. Cela ajoute encore à l'intérêt de l'œuvre. Un très juste hommage est rendu à l'action intellectuelle exercée par l'Eglise.

Ce tome premier de l'Histoire des Universités mérite le plus vif succès. Nous ne doutons pas qu'il ne l'obtienne et nous souhaitons ne pas attendre trop longtemps la fin d'une œuvre qui n'intéresse pas moins l'histoire des idées que celle des instituts de haut enseignement.

origines à nos jours. Tome I : *Moyen âge et Renaissance.* Paris, Picard, 1933. In-8, XII-372 pages, 20 planches, une carte.

1. J'ai été étonné de ne pas voir citées parmi les écoles de l'époque carolingienne, celle du monastère de Saint-Amand en Pevèle à laquelle M. Desilve a consacré une bonne dissertation (*De scola elnonensi*, Louvain, 1890). Sur Jean de Mombaer, un augustin et non un augustinien de Windesheim, qui vint en France pour réformer des monastères (p. 265), il eût fallu citer la thèse du R. P. Debongnies (Louvain, 1928). Ce ne furent pas les clunisiens régénérés mais leur abbé, Jean III de Bourbon, qui fit construire à Paris l'hôtel de Cluny.

4. La Faculté de Théologie de l'Université de Louvain a célébré en 1932 le cinquième centenaire de sa fondation : elle fut. en effet, érigée par le pape Eugène IV en 1432, sept ans après la création de l'Université. A cette occasion a été publié un *Liber memorialis*[1] où on trouve d'abord une histoire de la Faculté depuis ses origines jusqu'à nos jours, un exposé des conditions d'admission au doctorat dans l'Ancien Régime, le récit des pitoresques formalités qui accompagnaient la réception du nouveau docteur. Font suite de très intéressants mémoires sur l'enseignement des diverses sciences théologiques depuis le rétablissement de la Faculté en 1834. On y voit quelles furent les méthodes d'enseignement, les principales études des professeurs qui se succédèrent dans les chaires d'Ecriture sainte, de théologie dogmatique et morale, de droit canon, d'histoire, et des langues orientales ; sont en outre notés les travaux que les maîtres ont inspirés à leurs étudiants, les progrès qu'ils ont ainsi fait faire aux sciences ecclésiastiques. Une liste des professeurs de l'ancienne Faculté depuis 1432 jusqu'à la suppression de 1797, l'indication des dissertations doctorales défendues depuis 1834, le récit des fêtes jubilaires achèvent ce volume qui témoigne de la bonne manière, par les faits, l'excellence de l'œuvre accomplie dans la vénérable et toujours jeune Université par la Faculté de Théologie, sa clef de voûte, comme l'a si heureusement dit le recteur, Mgr Ladeuze.

5. Sur l'époque du Grand Schisme d'Occident, sur le rôle que tint l'Angleterre dans cette grave crise religieuse, M. E. Perroy nous apporte un volume très documenté, le tome premier d'un ouvrage qu'il commence sous le titre : *L'Angleterre et le grand Schisme d'Occident*[2]. Comme l'indique le sous-titre, il y étudie la politique religieuse de l'Angleterre sous Richard II. Sans doute M. Noël Valois avait dans son œuvre magistrale : *La France et le Grand Schisme d'Occident* (Paris, 1896-1902), abordé l'un ou l'autre point de cette question, mais il n'avait pu que l'effleurer.

1. *Le Ve centenaire de la Faculté de Théologie de l'Université de Louvain*, 1432-1932. *Liber Memorialis*. Louvain, Ephemerides Lovanienses. 1932. In-8, XII-208 pages.

2. Edouard PERROY, *L'Angleterre et le Grand Schisme d'Occident*. Tome I, *Etude sur la politique religieuse de l'Angleterre sous Richard II* (1378-1399). Paris, Monnier, 1933. In-8, 460 pages.

M. Perroy avait donc le champ libre ; de longues recherches menées dans les archives, surtout dans celles d'Angleterre, lui ont fourni beaucoup d'éléments nouveaux pour définir la politique religieuse du dernier des Plantagenêts.

L'historien montre d'abord comment le jeune roi Richard II épousa dès le premier jour avec son Conseil et son peuple, la cause d'Urbain VI, le pape de Rome et resta longtemps son zélé champion. Il lui fut aisé de l'être dans l'Angleterre proprement dite, car la haine antifrançaise suffisait pour rallier les suffrages au pontife combattu par la France. Il lui fut difficile, par contre, d'imposer l'élu de Rome aux parties de l'Irlande animées de sentiments anti-anglais, aux possessions anglaises de France, où il était loisible à la propagande du pape d'Avignon d'exercer son action. Le souverain dut recourir à la force pour éliminer des bénéfices les partisans de Clément VII et les remplacer par des urbanistes.

Volontiers Richard II entra dans les vues d'Urbain VI, quand celui-ci songea à faire de lui le chef d'une croisade générale contre le roi de France, le principal appui du pape d'Avignon. Le mariage que le jeune souverain contracta avec Anne de Luxembourg, la sœur du roi des Romains, mariage négocié par les agents du pontife, fut le prélude de l'alliance avec Wenceslas et de la croisade rêvée. Mais devant l'apathie de Wenceslas, devant son refus de rompre avec le roi de France, il fallut renoncer au grand dessein. Des croisades particulières furent du moins entreprises ; l'une fut menée en Flandre, autant pour servir les intérêts des capitalistes de Londres que pour défendre la cause du pontife de Rome ; l'autre, en Castille, pour favoriser les visées ambitieuses du duc de Lancastre sur le trône de Castille ; toutes deux aboutirent au plus lamentable echec.

Dans le temps même où la monarchie anglaise prenait ainsi fait et cause pour Urbain VI, elle ne laissait pas d'entretenir avec lui des rapports qui n'étaient rien moins qu'amicaux. A maintes reprises, les relations se tendirent à l'extrême entre le pouvoir civil et l'autorité pontificale. C'était que le chef de l'Eglise entendait disposer à son gré des bénéfices ecclésiastiques, prélever en Angleterre des taxes, d'ailleurs nécessaires, pour combattre son adversaire, Clément VII, tandis que le gouvernement an-

glais prétendait fixer des limites à la centralisation administrative et fiscale du Saint-Siège. De semblables débats avaient déjà eu lieu au cours du XIV[e] siècle ; ils se poursuivirent au temps du Grand Schisme. Le Parlement anglais, organe d'une opinion que les fameux pamphlets de Wyclif avaient, pour une part, excitée contre Rome, édictait des mesures rigoureuses pour répondre aux exigences pontificales. Ennemi des résolutions extrêmes, Richard II engagea de longues et difficiles négociations que traversèrent mille incidents. Le 25 novembre 1398, fut enfin signé un accord. Mais pouvait-il être autre que provisoire ?

L'historien explique en effet dans le dernier chapitre de son livre comment, à cette même date, Richard II est déterminé à prononcer en Angleterre la soustraction d'obédience. Réconcilié avec le roi de France, il avait convenu avec lui qu'ils recourraient à la soustraction d'obédience pour exercer sur les pontifes rivaux une salutaire pression et les amener à mettre un terme au schisme. Ce fut chose faite en France, au mois d'août 1398, à l'égard de Benoît XIII, le successeur de Clément VII. Ce l'aurait été en Angleterre, vis-à-vis de Boniface IX qui avait été élu à la mort d'Urbain VI, si l'Université d'Oxford ne s'y était opposée. La Révolution provoquée par Henri de Lancastre, en 1399, qui précipita du trône Richard II, empêcha ce dernier d'entraîner l'Angleterre dans une voie religieuse nouvelle.

Avec la chute de Richard II s'achève l'étude des plus consciencieuses et des plus fouillées entreprise par M. Perroy. Elle est compliquée sans doute ; celles où il s'agit de débrouiller des écheveaux diplomatiques et où s'entrecroisent des intérêts très divers, le sont toutes. Le lecteur attentif s'y retrouve néanmoins et il se rend un compte exact de la place considérable occupée par l'Angleterre dans cette grande crise que connut la chrétienté. Il importait que ce fût mis en lumière.

6. Après le livre de M. l'abbé Lemire : *Le procès de Jeanne d'Arc au jour le jour*, dont nous avons entretenu nos lecteurs, voici sur le même sujet un ouvrage du colonel Billard : *Jehanne d'Arc et ses juges*[1]. L'objet de celui-ci est de nous donner une intelligence aussi complète qu'il est possible de ce procès qui,

1. Colonel A. BILLARD, *Jehanne d'Arc et ses juges*. Préface de L. Bertrand. Paris. Picard 1933. In-8, 415 pages. Prix 45 fr.

nous dit l'auteur, « ne cessa pas de causer aux catholiques un douloureux étonnement et une joie maligne aux ennemis et adversaires de l'Eglise ». Très familier avec les textes, le nouvel historien démontre d'abord que ce procès fut essentiellement politique, mené par des juges « malveillants, méchants, hypocrites, animés de l'esprit de mensonge », qui exploitèrent contre Jeanne d'Arc les ressources de la procédure inquisitoriale, procédure dont on ne peut pas aujourd'hui ne pas regretter les rigueurs et les imperfections. Pour transformer ce procès politique en un procès religieux, les membres du tribunal dont nous avons ici une étude psychologique très poussée, posèrent à l'accusée les questions les plus captieuses sur ses voix, sa mission secrète auprès du Dauphin, l'usage qu'elle fit de vêtements d'homme, sa soumission à l'Eglise. Pressée de toutes manières, épouvantée par la perspective du supplice par le feu dont le colonel Billard décrit sans romantisme la particulière horreur, la Pucelle se résigna à une abjuration au cimetière de Saint-Ouen ; mais, presque aussitôt après, elle se rétracta. Elle fut dès lors considérée comme relapse et envoyée au bûcher.

Sur ces divers points nous trouvons dans l'ouvrage du colonel Billard des détails abondants et précis ; nous y rencontrons en outre soumis à une rigoureuse critique les exposés du professeur Dumas concluant au caractère hystérique des visions de Jeanne, ou les dernières hypothèses fantaisistes de M. Jacoby sur le prétendu secret de la naissance de la libératrice du royaume.

Bien informé, écrit avec le plus grand souci d'exactitude ce livre atteindra pleinement son but. Il fait en effet des mieux comprendre le procès ; en même temps il place en un puissant relief la noble et pure image de la victime en face de ses juges.

7. — Savonarole reste toujours une des plus curieuses figures du quinzième siècle italien qui en compte tant. On ne cesse pas de s'intéresser au sort de ce moine qui prêcha hardiment contre les vices de son temps et mourut sur le bûcher à Florence, le 22 mai 1498, excommunié par le pape Alexandre VI, un pontife dont la vie fut un scandale. Sa nouvelle biographie[1], par

1. Ralph Roeder, *Savonarole* traduit de l'anglais par Blanche Prenez. Collection « Ames et visages ». Paris, Colin, 1933. In-8, 254 pages. Prix 20 fr.

M. Ralph Roeder, est quelque peu romancée, mais sans excès. Bien informée, elle donne l'intelligence du milieu dans lequel a vécu le célèbre dominicain, le sens de l'action religieuse, politique et sociale qu'il a exercée. Un des mérites de l'auteur est de bien indiquer les causes du conflit survenu avec le pape, les raisons qui ont déterminé le chef de l'Eglise à user contre le religieux révolté des peines canoniques : le refus de se soumettre au bref pontifical abolissant l'autonomie du couvent de Saint-Marc de Florence, enlevant par suite à son prieur, Savonarole, l'indépendance relative dont il avait bénéficié jusque-là pour le mettre sous l'autorité du chef d'une nouvelle congrégation toscano-romaine. Canoniquement, Savonarole devait se soumettre à cet ordre pontifical. Que ne l'a-t-il compris !

Est-ce à l'auteur ou au traducteur qu'il faut attribuer l'une ou l'autre expression incorrecte, celle-ci, par exemple, que j'ai relevées p. 202 : *adorer pour vénérer* la Vierge ; *conclave* pour consistoire ?

8. — Fidèle à la méthode qu'il avait suivie dans ses précédents ouvrages sur les papes de la fin du XVe et du commencement du XVIe siècle, M. Rodocanachi, que la mort a enlevé aux études historiques au début de cette année, s'est dans sa dernière œuvre sur les pontificats d'Adrien VI et de Clément VII[1], surtout préoccupé de mettre en lumière la place que ces chefs de l'Eglise ont tenue dans la ville de Rome, la position qu'ils ont prise dans les dissensions intestines qui déchiraient l'Italie, l'attitude qu'ils ont adoptée dans les affaires européennes dominées par la fameuse rivalité de François Ier et de Charles-Quint.

Autant l'élection du cardinal d'Utrecht, un Néerlandais d'origine, austère et rude, ignorant tout de l'Italie et de Rome, inspira des inquiétudes aux Romains désireux de voir se poursuivre cette fête perpétuelle qu'avait inaugurée la Renaissance, autant celle du Cardinal Jules Médicis qui suivit, suscita-t-elle d'enthousiasme et fit-elle bien augurer de son pontificat. Le règne du pape très vertueux, mais politique très médiocre que fut Adrien VI, justifia les craintes ; celui de Clément VII qui connut les extrémités de la fortune, déçut par contre les espoirs. Aux jours de joie qui

1. E. RODOCANACHI, *Histoire de Rome. Les pontificats d'Adrien VI et de Clément VII.* Paris, Hachette, 1933. In-4, 292 pages. Prix 80 fr.

ne durèrent pas, succédèrent rapidement des jours sombres, des jours sinistres, ceux surtout du fameux sac de Rome de 1527. Déjà M. Rodocanachi en avait esquissé le tragique tableau dans sa *Rome au temps de Jules II et de Léon X ;* il l'achève aujourd'hui avec de nouveaux détails qui en augmentent l'horreur. Le couronnement de Charles-Quint à Bologne, l'entrevue de Clément VII avec François I[er] à Marseille dans les années qui suivirent, ne rendirent pas au pontife le prestige que lui avait fait perdre cet attentat inouï dirigé contre lui. C'est sur une impression de profonde tristesse que se termine le pontificat dont M. Rodocanachi nous présente la chronique fondée sur une large documentation.

Comme toujours de splendides gravures illustrent son ouvrage. Pourquoi faut-il regretter ici et là de légères distractions[1] ?

9. — Cette première partie du tome deuxième de l'*Histoire de la Littérature française*, qui paraît sous la savante direction de M. J. Calvet, n'intéresse pas seulement la littérature française proprement dite. Les pages qui l'ouvrent, doivent tout spécialement retenir l'attention des curieux de l'histoire générale de l'Eglise : elles nous apportent un excellent exposé des origines, du développement de l'humanisme et de la Renaissance en Italie, introduction nécessaire d'ailleurs à toute étude de la Renaissance en France. Il fallait pour les écrire avoir cette connaissance familière du *Quattrocento* dont avait fait preuve M. l'abbé Morçay dans un livre qui n'a pas été oublié sur *Saint Antonin de Florence*. Comme il a raison d'observer que l'humanisme qui est le retour à la connaissance littéraire de l'antiquité classique n'est qu'un des éléments constitutifs de ce qu'on appela la Renaissance, de protester, une fois de plus contre la légende qui

1. Pourquoi p. 25, note 2, donner à Tournai le nom flamand de Doornik ? — P. 38, note 2, Pie IV fut l'oncle de saint Charles Borromée et non celui de Michel Ghislieri comme la phrase semble le faire croire. — Pourquoi appeler Charles de Lannoy vice-roi de Naples, Carlo de Lannoy p. 71, Carlos de Lannoy p. 92 ; le faire naître en 1489 p. 71, vers 1470 p. 92 ; il est né en réalité en 1487 ou en 1488. —P. 115, Contarino n'était pas prélat en 1524. — P. 235, M. Rodocanachi anticipe beaucoup quand il écrit que vers 1532, à Rome même, Filippo Neri (né en 1515) et Ignace de Loyola entreprirent une campagne pour la réforme de l'Eglise qui donna le branle à la contre-réforme.

1. Raoul Morçay, *La Renaissance*, 1re partie du tome II de l'*Histoire de la Littérature française* publiée sous la direction de J. Calvet, Paris, de Gigord, 1933. In-8, 550 pages.

veut dater de la prise de Constantinople par les Turcs, la reprise de contact avec les auteurs grecs et latins ! En des pages excellentes l'historien décrit cette sorte de fièvre qui agita les esprits cultivés à la suite des nombreuses découvertes d'ouvrages grecs ou latins ensevelis dans la poussière des bibliothèques. Un problème qui se pose est celui de savoir quelle influence l'humanisme eut sur la pensée et la vie religieuse. Apportant toutes les distinctions nécessaires, M. Morçay estime qu'elle ne fut pas essentiellement antichrétienne comme on l'a cru trop facilement. « Il paraît hors de doute aujourd'hui, écrit-il (p. 60), que notre libre-pensée du XVI[e] siècle et donc toute notre libre-pensée moderne, est fille de l'Italie, mais contrairement à ce que l'on dit trop souvent, elle ne vient pas de Florence ; elle n'est pas le fruit de l'humanisme ; elle a sa source dans un centre qui fut tout autre chose qu'un centre humaniste ; elle vient du nord de l'Italie, de Padoue. »

Dans le reste de son livre où se révèlent ses rares qualités de fin et délicat lettré, l'auteur suit dans les œuvres littéraires françaises les traces de l'action de la Renaissance et de l'Humanisme italien. L'humanisme français qui était déjà né, grandit pour avoir son plein épanouissement dans le mouvement de la Pléïade, de la « Brigade », comme il s'appela tout d'abord. Il faudrait pouvoir s'étendre sur les pages très remarquables consacrées à Erasme, Lefèvre d'Etaples, celles où sont étudiés avec tant de pénétration Marot, Rabelais, puis Ronsard. Je ne sais ce qu'il faut apprécier le plus dans l'œuvre de M. Morçay, ou l'extraordinaire richesse de son information, ou l'art avec lequel y sont tracées de suggestives synthèses.

10. — Dans le travail qu'elle a publié sous le titre : *Erasme et les débuts de la Réforme française*[1], Mme Margaret Mann a recherché quelles relations avaient existé entre Erasme, le chef de l'humanisme européen, et ceux qu'elle considère comme les initiateurs de la Réforme en France.

Comme elle le montre, Erasme jouit en France, non moins que dans le reste de l'Europe occidentale, du plus grand prestige. S'il ne défère pas aux sollicitations de François I[er] qui

1. Margaret MANN, *Erasme et les débuts de la Réforme française* (1517-1536). Paris, Champion, 1933. In-8, XX-230 pages.

l'invite, en 1517, à venir à Paris s'y charger d'un enseignement, il a commerce avec les lettrés de la capitale qui ont subi l'action du mouvement nouveau, avec Le Fèvre d'Etaples, leur chef. Ce qui les rapproche et les unit, c'est une égale hostilité aux méthodes traditionnelles de la scolastique, une vive répulsion pour certaines pratiques du culte catholique qui leur paraissent entachées de superstition ; tous réclament le retour à l'Evangile. Les hardiesses philologiques de l'humaniste hollandais dans ses études du texte du Nouveau Testament inquiètent d'abord Le Fèvre d'Etaples, mais après avoir eu avec lui des dissentiments dont la curieuse histoire nous est contée, il ne se met pas seulement à son école, il le dépasse en audace. L'auteur accuse les points sur lesquels se ressemblent et diffèrent ces deux esprits. On sait comment, après avoir été rangé parmi les disciples de Luther, Erasme rompit ouvertement avec lui ; il fut dès lors suspect aux luthériens et aux luthéranisants du Cénacle de Meaux. Un chapitre très curieux du livre est celui consacré à Louis de Berquin, un gentilhomme picard qui périt sur le bûcher, en 1529, pour ses opinions hétérodoxes. Ce disciple d'Erasme avait traduit plusieurs œuvres du maître dans lesquelles il avait inséré des propositions luthériennes. On lui attribue communément une traduction de l'*Enchiridion* ou *Manuel du Chevalier chrétien* dont il n'existe plus que de très rares exemplaires[1]. Mme Mann la lui conteste pour des raisons qui me paraissent fondées ; tout au plus cette traduction pourrait-elle avoir été faite dans l'entourage de Berquin. Avec Calvin s'opéra la rupture complète et définitive entre l'humanisme et la Réforme : l'auteur de l'*Institution chrétienne* a utilisé sans doute certaines conclusions des travaux philologiques d'Erasme ; il s'est inspiré toutefois d'un esprit tout différent, esprit de sombre pessimisme qui lui fait reposer l'essentiel de son système religieux sur le principe de la prédestination directe et absolue ; c'était échapper entièrement à la Renaissance.

Ce travail fondé sur une étude consciencieuse des textes, apporte, on le voit, plus d'une idée intéressante sur le mouvement que Mme Mann appelle la Réforme française. N'eût elle pas dû marquer plus nettement que ce mouvement était des plus

1. Nous publierons prochainement une note sur une édition que ne signale pas Mlle Mann.

mêlé, que s'y rencontraient des éléments divers qui, avec le temps, allèrent se différenciant davantage. Tous ceux qui lui appartinrent s'élevèrent contre certains abus, réclamèrent, comme nous l'avons dit, le retour à l'Evangile ; mais s'il y en eut comme Farel qui s'engagèrent délibérément dans la voie de l'hérésie et passèrent à la révolte ouverte contre l'Eglise, d'autres, par exemple, Briçonnet, l'évêque de Meaux, Josse Clichthove, demeurèrent fidèles à l'Eglise catholique : s'ils voulurent des réformes, ils n'appartinrent pas à la Réforme. Le Fèvre d'Etaples fut assurément très osé, mais fit-il siennes les doctrines essentielles du luthéranisme ? Je ne le crois pas ; je ne considère pas comme décisifs les témoignages d'origine protestante que nous avons sur ses derniers moments. Mme Mann est trop portée à identifier ce qu'elle appelle la Réforme française avec ce qui deviendra la Réforme.

11. — Il nous manquait une biographie de saint Ignace de Loyola écrite en français, s'inspirant non plus seulement des travaux anciens de Ribadeneyra et de Bartoli, mais des nombreux documents publiés dans les *Monumenta historica Societatis Jesu* et des nouvelles histoires vraiment scientifiques de la Compagnie de Jésus par le père Astrain pour l'Espagne, le père Tacchi-Venturi pour l'Italie. Le père Dudon nous la donne en un volume de près de sept cents pages, enrichi d'une bonne bibliographie où sont retenues les œuvres essentielles[1].

Après avoir rapidement esquissé les circonstances historiques dans lesquelles est paru Ignace, après avoir dépeint son milieu familial et social, l'auteur expose comment le noble hidalgo qui n'eut d'abord d'autre ambition que celle d'avoir une brillante carrière mondaine, s'engagea dans une voie toute différente : blessé au siège de Pampelune le gentilhomme renonce, sous l'influence de lectures pieuses qu'il fait à défaut d'autres, à la vie peu édifiante qu'il a menée jusque-là pour se vouer totalement au service de Dieu. Nous le suivons dans ses diverses étapes: Montserrat d'abord, où il se fait chevalier du Christ ; Manrèse où sa vocation se précise. C'est là qu'il commence à rédiger ses fameux *Exercices spirituels*, résultat de ses lectures, de ses

1. Le père Louis Dudon, S. J., *Saint Ignace de Loyola*. Paris, Beauchesne, 1934. In-8, xx-664 pages.

méditations ; il a recours lui-même à cette nouvelle méthode spirituelle pour discipliner ses sens, les soumettre entièrement à l'empire de la raison commandée par Dieu. Renonçant à être chartreux il demeurera dans le monde pour porter les âmes à Dieu.

Après un pèlerinage à Jérusalem, Ignace est de retour en Espagne afin de commencer, en dépit de son âge, les études nécessaires pour sa carrière apostolique. Barcelone, Alcala de Hénarès, Salamanque le voient fréquenter leurs maîtres et bénéficient de la présence de ce vieil étudiant qui donne aux hommes et femmes du monde les *Exercices spirituels* pour les convertir. Son zèle inquiète l'ombrageuse Inquisition qui le persécute. Aussi gagne-t-il Paris. Ici plusieurs jeunes étudiants subissent son action conquérante ; ils forment avec lui une communauté qui se constitue par des engagements pris devant Dieu, à Montmartre, le 15 août 1534.

C'est avec le plus vif intérêt qu'on voit dans l'ouvrage du père Dudon comment de cette communauté destinée à disparaître avec ceux qui l'avaient formée, sort la Compagnie de Jésus que Paul III reconnaîtra et à qui il accordera sa charte de fondation par sa bulle *Regimini Ecclesiae militantis* du 27 septembre 1540. Cette nouvelle famille religieuse ne tarde pas à prendre une large expansion. Ses membres se dispersent en Italie, en Espagne, au Portugal, comme en France, en Allemagne, et dans les Pays-Bas ; bientôt ils gagnent les continents lointains, le Brésil, les Indes. Partout où ils vont, ils prêchent la foi catholique, combattent l'hérésie ou le paganisme, renouvellent la vie religieuse. Leur nombre ne cesse de croître. Ils seront en 1556, un millier de religieux répartis en 76 maisons, groupées en 13 provinces.

De Rome, Ignace, devenu le général de l'Ordre, suit le progrès, imprime le mouvement, dirige l'action apostolique. Homme de gouvernement s'il en est, il rédige les *Constitutions* qui achèvent de donner à la Compagnie sa physionomie propre : elle sera un groupement de religieux allégés de l'obligation de l'office en commun, libres de toute attache sauf de celles qui les place entièrement dans la main de leurs supérieurs, qui les mettront à la disposition du chef de l'Eglise pour le service de Dieu. Ainsi il crée l'organisme le plus souple, le plus résistant en même temps, éminemment propre à s'adapter aux exigences

les plus différentes du ministère apostolique. Quand Ignace meurt le 31 juillet 1556, la papauté possède l'un des meilleurs instruments dont elle usera pour opérer la restauration catholique.

La dernière partie du livre est entièrement consacrée à nous dépeindre les extraordinaires qualités naturelles et surnaturelles d'Ignace, ses vertus supérieures qui lui ont permis de créer avec l'aide de Dieu cette nouvelle famille religieuse appelée à rendre à l'Eglise tant de services. A juste titre l'auteur insiste sur l'esprit catholique qui l'anima comme il n'a pas cessé d'inspirer ses fils, esprit qui consiste hors et avant tout à « sentir comme l'Eglise » et qui a donné à l'Ordre une portée vraiment catholique, c'est-à-dire universelle.

Cette nouvelle biographie bien informée, écrite avec art — toutes les discussions ont été renvoyées en un copieux appendice[1] — se lit avec beaucoup d'attraits. Peut-être ici et là l'auteur cède-t-il un peu plus qu'il ne conviendrait, à la tentation d'user d'hypothèses là où les documents font défaut. Mais ce sont taches légères comme aussi les fautes d'impression qui déparent le texte en quelques endroits[2] et que je souhaiterais voir disparaître en une nouvelle édition. Je préfère insister sur le mérite essentiel de cette œuvre qui est de faire des mieux connaître l'origine et le développement de la Compagnie de Jésus comme l'admirable vie de son fondateur.

12. — L'*Histoire générale du Monde*, que dirigent MM. Louis Halphen et Philippe Sagnac, et qui paraît sous le titre *Peuples et civilisations*, s'est augmentée d'un volume consacré à la période qui va du traité de Câteau-Cambrésis au lendemain de la victoire

1. L'une des notes rejetées dans l'Appendice a pour objet de montrer que les règles d'orthodoxie de saint Ignace dépendent dans une certaine mesure des canons du concile de Sens de 1527. J'avoue n'avoir pas été très convaincu.

2. En voici quelques-unes que je me permets de signaler au P. Dudon : p. XIX, l. 6, au lieu de *Henri Pourrat*, S. J., lire *Pierre Pourrat, S. J.*; p. 4, l. 14, au lieu de 1502, lire 1512; l. 22, au lieu de *Parès de Grassis*, lire *Paris de Grassis*; p. 11, l. 14, ajouter *des Frères* de la vie commune; p. 66, l. 17, au lieu de *testement*, lire *testament*; p. 94, l. 22, corriger *le 29 février* 1523; p. 121, l. 21, au lieu de 1514, lire 1524; p. 142, l. 24, ne faudrait-il pas *exiguo*, plutôt qu'*exigue* ?; p. 235, l. 10, au lieu de *chaires*, lire *chairs*; p. 368, l. 10, au lieu de *Truchess*, lire *Truchsess*, la forme *Truschess* que le père Dudon adopte ailleurs, n'est pas meilleure; p. 474, l. 19, au lieu de *Paul IV*, lire *Paul III*; p. 543, l. 28, au lieu de 1554, lire 1556; p. 571, l. 13, au lieu de *Deux*, lire *Un*.

de la France sur l'Espagne marquée par le traité des Pyrénées de 1659[1]. La « prépondérance espagnole » est bien le fait dominant de cette époque : aussi M. Hauser, l'auteur de l'ouvrage, a-t-il été bien inspiré en le soulignant. On voit, au cours de son exposé, comment peu à peu est allée s'affaiblissant la monarchie qu'à son abdication Charles Quint avait remise grande et puissante à Philippe II, et par quelles voies la France est parvenue à se substituer à elle à la tête des Etats européens.

Montrer dans toute sa complexité la vie des peuples, mettre en lumière les actions et réactions que les Etats ont exercées les uns sur les autres, a été un des principes directeurs du savant professeur de la Sorbonne dans la composition de son livre. Renonçant à raconter séparément l'histoire des divers pays, il a préféré brosser de larges fresques où il a représenté, dans la mesure où la réalité l'imposait, les relations des différentes nations entre elles ; il a dépeint les vicissitudes de leur existence au point de vue politique, religieux, économique et social, comme au point de vue littéraire et artistique. Ainsi se comprennent et s'expliquent le mieux les événements, se découvrent les plus lointaines répercussions. Cette méthode est des plus heureuses, surtout quand elle est celle d'un historien comme M. Hauser, des mieux informés, à l'esprit pénétrant et excellemment préparé à saisir les ensembles. Ecrit par surcroît d'un style prenant, pressant, ce livre est d'une lecture éminemment suggestive.

La bibliographie qui s'y trouve rendra de précieux services. Ce n'est pas que je ne l'aurais pas souhaitée un peu plus complète en quelques points. A propos de la Guerre de Trente Ans, par exemple, j'aurais voulu voir signaler le livre de M. Günter, *Die Habsburger-Liga* ; ajouterai-je que mon étude sur *Urbain VIII et la rivalité de la France et de la Maison d'Autriche de* 1631 *à* 1635, éclairerait sans doute l'histoire de l'action diplomatique tentée pour conjurer la rupture, en 1635, de Louis XIV avec les Habsbourg, et les relations de Richelieu avec les princes protestants d'Allemagne. J'ai été plus étonné que M. Hauser n'ait pas connu (p. 27 le volume de la *Geschichte der Päpste* de Pastor, sur Sixte V ; il est paru depuis 1926. Nos lecteurs savent d'ail-

1. Henri HAUSER, *La prépondérance espagnole* (1559-1660). Tome IX de *Peuples et civilisations. Histoire générale* publiée sous la direction de Louis Halphen et Philippe Sagnac. Paris, Alcan, 1933. In-8, 594 pages. Prix 60 fr.

leurs que cette monumentale histoire de la papauté s'est achevée en 1933, avec la troisième partie du tome XVI sur Pie VI.

Les questions religieuses sont trop importantes, en cette période de l'histoire, pour qu'il n'en soit pas beaucoup parlé. Ne voit-on pas fréquemment aux prises catholiques et protestants ? M. Hauser leur a donné grande place. Il a réservé un chapitre au Concile de Trente, comme il a traité plus rapidement, il est vrai, du renouveau catholique en France au début du XVII[e] siècle. Il ne s'étonnera pas que je ne fasse pas complètement miennes toutes ses opinions, que j'interprète autrement que lui certains faits. Je n'en rends pas moins volontiers hommage à la haute valeur scientifique de son œuvre[1].

13. — Philippe Du Plessis-Mornay méritait l'important ouvrage que le pasteur, M. Raoul Patry, lui a consacré[1]. Ce gentilhomme d'origine catholique, que sa mère, séduite par les idées nouvelles, orienta de bonne heure vers le calvinisme, fut en France, au temps des guerres de religion et dans les premières années du XVII[e] siècle, l'un des principaux hommes d'Etat du parti huguenot. Une grande érudition, résultat d'études approfondies, une rare connaissance de l'Europe due aux voyages qu'il y avait faits, l'avaient mis à même d'être un des meilleurs écrivains du parti en même temps qu'un des plus éminents de ses conseillers politiques. Une de ses idées fondamentales fut que catholiques et huguenots devaient mettre un terme à leurs querelles, et unir leurs efforts contre l'ennemi commun, l'Espagne: une des conditions préalables à cette union était que fût reconnu à ses coreligionnaires le droit d'exister en France, d'y vivre conformément à leur foi, d'y pratiquer leur culte. Mornay ne cessa de préconiser cette idée au cours des guerres de religion ; il la

1. Comme cet ouvrage sera certainement réédité, M. Hauser me permettra de lui signaler quelques corrections dont pourrait s'enrichir sa liste d'errata : p. 1, l. 4, lire vingt au lieu de dix; p. 20, l. 38, ce n'est pas aux seuls Bohémiens mais à toute l'Allemagne que fut concédée la communion sous les deux espèces (cf. la *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces*, de G. CONSTANT, p. 322) ; p. 25, l. 21, lire Pie IV pour Paul IV ; p. 45, l. 11, lire 1560 pour 1506 ; p. 84, l. 3, lire 1572, au lieu de 1752 ; p. 323, l. 20, lire 1638 au lieu de 1636 ; p. 407, l. 15, si l'impératrice douairière des Mings s'est convertie au catholicisme, il ne paraît pas que l'empereur se soit aussi converti ; p. 480, l. 30, lire Urbain VIII pour Clément VIII.

1. Raoul PATRY, *Philippe Du Plessis-Mornay. Un huguenot homme d'Etat* (1549-1623). Paris, Fischbacher, 1933. In-8, 670 pages. Prix 60 fr.

défendit tout particulièrement, quand il apporta le concours le plus dévoué au roi de Navarre, le futur Henri IV, pour combattre la Ligue. Très attaché à son souverain, il le demeura même après que la conversion du roi de France au catholicisme eut rendu les relations beaucoup moins intimes ; il le resta aussi à son successeur Louis XIII. S'il se plaignit de la politique antiprotestante qui s'inaugura sous la Régence de Marie de Médicis et se poursuivit sous le gouvernement de Luynes, il dissuada autant qu'il le put, les huguenots de s'insurger contre l'autorité royale. Très hostile à l'Espagne, la grande puissance catholique, Mornay ne le fut pas moins au Saint Siège, aux jésuites en raison même de leurs doctrines très romaines. Cette hostilité se traduisit dans de nombreux ouvrages ou libelles que M. Patry analyse minutieusement.

L'historien suit dans tous les détails de sa vie l'écrivain, le polémiste, l'homme d'Etat que fut Mornay ; il précise le rôle que celui-ci joua dans les graves conflits qui s'élevèrent entre les catholiques et les huguenots. Ecrit surtout d'après les sources protestantes, son livre apporte une importante contribution à l'hisoire du protestantisme en France. J'ai lu avec un spécial intérêt les pages où il est parlé des préliminaires de l'Edit de Nantes, celles encore où est exposée la politique des réformés après la mort de Henri IV. Est-ce que l'auteur n'est pas trop abondant parfois, et n'eût-il pas convenu qu'ici et là son récit eût été plus sobre ?

14. — Mlle Ernestine Lecouturier a consacré ses deux thèses de doctorat ès lettres à Jacqueline de Chaugy, connue, comme religieuse de la Visitation, sous le nom de Mère Françoise-Madeleine de Chaugy[1]. Dans la première, un volume de plus de 650 pages, elle nous raconte avec infiniment de détails la vie très attachante de cette cousine éloignée de saint François de Sales, que sainte Jeanne de Chantal entraîna à la Visitation, dont elle fit sa secrétaire après l'avoir formée à la vie religieuse avec une particulière prédilection. Elle fut comme l'héritière de sa pen-

1. Ernestine LECOUTURIER, *Françoise-Madeleine de Chaugy et la tradition salésienne au* XVIIe *siècle*. Tome I, *Françoise-Madeleine de Chaugy et la Visitation après la mort de sainte Chantal*. Paris, Bloud et Gay, 1933. In-8, XX-642 pages. Tome II, *L'œuvre littéraire de Françoise-Madeleine de Chaugy*. Paris, Bloud et Gay, 1933. In-8, VIII-214 pages.

sée, la représentante de la tradition salésienne. Ce fut pour garder vivante cette tradition, et la transmettre à la postérité, comme pour préparer le futur procès de béatification et de canonisation de la vénérée fondatrice, que la religieuse devint écrivain. Elle composa, entre autres ouvrages : l'*Histoire des Fondations de l'Ordre de la Visitation*, des *Mémoires sur la vie et les vertus de J.-F. Fremyot de Chantal*, les *Vies des premières Mères et Sœurs de l'Ordre de la Visitation de Sainte Marie*, l'*Année sainte*, sources précieuses entre toutes auxquelles doivent puiser les historiens curieux de suivre dès ses origines le développement de la Visitation et de définir le rôle qu'y tint le saint évêque de Genève. Devenue supérieure de la Sainte Source, le premier monastère d'Annecy, le mère de Chaugy s'occupa avec le plus grand zèle de la canonisation de saint François de Sales. Il faut suivre dans l'ouvrage de Mlle Lecouturier l'exposé des difficultés de tout genre auxquelles elle se heurta, difficultés d'ordre matériel et d'ordre moral, pour apprécier l'extraordinaire ténacité qu'elle y apporta.

Intéressant par les nombreux faits qu'il révèle sur ce que j'appellerai l'histoire posthume du fondateur de la Visitation, ce livre l'est plus encore par le récit des épreuves que supporta avec une admirable constance la disciple de sainte Chantal, victime de la calomnie, de l'envie, de l'inintelligence ; la mère de Chaugy se trouva en délicatesse avec l'évêque de Genève, Mgr d'Arenthon, qui l'éloigna de la Sainte Source, l'obligea à errer de monastère en monastère. Supérieure à Montferrand, puis à Crest et à Carpentras, elle n'eut d'apaisement que dans les derniers jours de sa vie, qu'elle vécut à Turin, auprès de Madame Royale, la veuve du duc de Savoie, qui lui était très attachée. L'historien ne nous laisse rien ignorer de cette longue et pénible persécution, sur laquelle l'ont informée de minutieuses enquêtes dans les archives. Etait-il nécessaire de ne rien laisser perdre ? Aurait-elle été un peu plus brève, Mlle Lecouturier n'en aurait pas moins écrit une page très curieuse de l'histoire de la vie religieuse au XVIIe siècle, page qui est médiocrement édifiante, parce qu'il y a trop d'humain. Du moins la figure de la mère de Chaugy s'en détache des plus sympathiques ; vraie fille de sainte Chantal, elle y apparaît pleine d'abnégation et de miséricorde.

La seconde thèse de Mlle Lecouturier étudie l'œuvre littéraire de la mère de Chaugy, œuvre que constituent les ouvrages que nous avons indiqués avec d'autres écrits qui ont été composés pour répandre la doctrine spirituelle de saint François de Sales. Les œuvres historiques sont soumises à une pénétrante critique. La part y est faite entre celles qui appartiennent proprement à la mère de Chaugy et celles où elle s'est bornée à réunir, à compiler des notices provenant de divers monastères. Ces écrits ont le rare mérite de montrer comment s'est traduite dans les faits la doctrine mystique du grand docteur de l'amour de Dieu. Mlle Lecouturier dit très bien dans sa conclusion : « L'œuvre de Françoise-Madeleine de Chaugy, considérée dans sa totalité, présente un intérêt capital, qui est de nous offrir vécue, réalisée, dans les biographies de Jeanne de Chantal et des premières visitandines, la doctrine ascétique et mystique de saint François de Sales, intérêt doublement attachant, car si la doctrine salésienne a été le guide sûr de ces âmes de choix vers les hauteurs du pur amour, ces âmes, à leur tour, ont été le champ d'expérience où le saint élabora et contrôla sa doctrine. » (p. 213.)

15. — Poursuivant l'étude des relations des patriarches orthodoxes avec les pontifes romains du XVIIe siècle, le père Hofmann raconte celles de Théopanès III, patriarche de Jérusalem, avec Urbain VIII[1]. Des négociations en vue de l'union de l'Eglise romaine se nouèrent quand ce patriarche eut manifesté des dispositions conciliantes à l'ambassadeur de France à Constantinople. Mais c'était pure feinte ; rien n'était à attendre de ces ouvertures trompeuses. Les documents provenant des archives de la Propagande et de celles de la Compagnie de Jésus, que publie le père Hofmann, démontrent que Théophanès ne voulut jamais sincèrement l'union.

16. — C'est une autre série d'études sur les évêchés catholiques de Grèce que le père Hofmann inaugure dans le fascicule 92 des *Orientalia christiana*[1]. Les premiers évêchés dont il raconte l'his-

1. Georg HOFMAN, S. J., *Griechische Patriarchen und Römische Päpste. Untersuchungen und Texte.* III. *Theophanes III Patriarch von Jerusalem und Papst Urban VIII.* Fasc. 84 des *Orientalia Christiana*. Rome, Institut des Etudes orientales, 1933. In-8, 58 pages. Prix 10 lires.

2. Georg HOFMANN, S. J., *Vescovadi cattolici della Grecia. I. Chios.* Fasc. 92 des *Orientalia christiana*. Rome, Institut des Etudes orientales, 1934. In-8, 164 pages. Prix 26 lires.

toire sont ceux de l'île de Chios, où les Turcs s'établirent en 1566 pour y demeurer jusqu'en 1822, sauf pendant de courts intervalles. Le savant jésuite retrace à grands traits ce que fut la vie des catholiques latins en cette île, où ils eurent plus à souffrir des chrétiens orthodoxes que des Turcs. Leur nombre varia au cours des siècles ; il diminua surtout à la fin du XVIIIe et au commencement du XIXe, en raison des persécutions des Grecs. La ferveur religieuse n'en fut pas moins intense. Beaucoup d'hommes d'Eglise qui jouèrent un rôle important sortirent de ce milieu ; le père Hofmann en dresse une longue liste très suggestive. Cet exposé est complété par des documents pleins d'intérêt.

14. — Le duc de Beauvillier a eu d'autres titres à passer à la postérité que celui d'avoir été le gouverneur du duc de Bourgogne et du duc d'Anjou, le futur roi d'Espagne, Philippe V. Fils du comte de Saint-Aignan qui, dans la première partie du règne de Louis XIV, avait eu grand crédit en raison de son talent d'organisateur de fêtes et de sa complaisance de courtisan, il fit lui-même, dans la seconde partie du règne, une carrière des plus remarquables, grâce à des qualités très différentes. Son esprit sérieux, réfléchi, son application aux affaires, sa vertu éprouvée, sa piété sincère le signalèrent à l'attention du souverain dans une cour devenue « posée, pratique et dévote ». Gentilhomme de la chambre depuis 1666, il fut, en 1685, nommé par le roi chef du Conseil royal des Finances ; désigné pour être gouverneur du duc de Bourgogne en 1689, il le fut aussi du duc d'Anjou en 1690. Le voici, après la mort de Louvois, en 1691, dans le Conseil d'en haut, l'organe principal du gouvernement. Le duc de Beauvillier ne tarda pas à y prendre une situation de premier plan, qu'il garda jusqu'à peu près la fin de sa vie. Ne dit-on pas, en 1703, qu'avec le roi et Mme de Maintenon, il gouverne tout le royaume ? Ministre d'Etat, il intervient dans les affaires importantes, émettant les avis que lui dicte le seul souci de l'intérêt public.

C'est à retrouver les preuves de son activité, à se faire une idée exacte du rôle qu'il tint, que s'est appliqué M. Georges Lizerand dans les recherches qu'il a entreprises dans divers fonds d'archives publiques et privées, notamment dans les papiers person-

1. Georges LIZERAND, *Le duc de Beauvillier*, 1648-1714. Paris, Les Belles Lettres, 1933. In-8, 628 pages.

nels du duc, gardés au château de Saint-Aignan. Entreprise difficile, car, ennemi de toute vaine gloire, le duc de Beauvillier était « très secret et ne laissait pas volontiers des traces écrites de son activité ». Aussi, pour donner une idée de la place qu'il a occupée, son historien est-il obligé, en plus d'un cas, d'entrer en beaucoup de détails, au risque d'en donner trop. Cela fait que cette biographie[1] éclaire plus d'un aspect de la politique française dans les dernières années du règne de Louis XIV. On y trouve, entre autres choses, l'exposé de la fameuse querelle du quiétisme, qui mit aux prises, on le sait, Bossuet et Fénelon, celui des controverses jansénistes qui amenèrent la publication de la bulle *Unigenitus*. Ami de l'archevêque de Cambrai, le duc de Beauvillier le demeura jusqu'à la fin de sa vie, et il le défendit autant que ce lui fut possible, sans toutefois partager la doctrine sur l'amour pur. Nous avons été surpris que, pour mieux nous faire connaître l'intimité de ces relations, M. Lizerand n'ait pas utilisé l'ouvrage de M. Albert Delplanque : *Fénelon et la doctrine de l'amour pur* (Lille, 1907) ; il y aurait rencontré, en outre d'une excellente histoire du procès de Fénelon à Rome, une analyse très fine des sentiments d'affection que le duc avait pour l'archevêque.

L'ouvrage s'achève par un portrait du duc de Beauvillier, portrait où sont mis en relief les traits essentiels de sa physionomie intellectuelle et morale. Profondément religieux, très respectueux de la justice, animé d'un remarquable esprit de modération, du vif souci de maintenir la paix, tel se révèle à nous cet homme de bien, qu'à juste titre La Bruyère a pris pour modèle quand il voulut dépeindre le courtisan honnête homme. Un riche appendice qui ne compte pas moins de deux cents pages, publie, soit in extenso, soit en analyse, un grand nombre de lettres inédites. J'en ai trouvé (p. 488) une bien curieuse de Fénelon, qui manifeste une vive admiration pour la « structure merveilleuse » de l'église de l'abbaye de Vaucelles (près de Cambrai), église du temps de saint Bernard. Il n'avait donc pas, en 1701, le mépris qu'il manifestera pour l'architecture du moyen âge quand il écrira la *Lettre à l'Académie*.

18. — M. l'abbé Fr. Duffo, qui s'est déjà intéressé au cardinal de Forbin-Janson, a retrouvé à la Bibliothèque Nationale de Pa-

ris le Mémoire touchant la négociation que ce diplomate, homme d'Eglise, mena de 1690 à 1693, à Rome, pour régler le différend qui s'était élevé entre Louis XIV et le pape Innocent XI à propos de la régale ; ce différend avait, on le sait, conduit à la fameuse déclaration de l'Assemblée du clergé de 1682, dont le roi avait rendu l'enseignement obligatoire. Le pape avait dès lors refusé aux évêques nommés par le souverain l'institution canonique. Les pourparlers furent longs, difficiles ; car Louis XIV n'entendait pas renoncer aux maximes gallicanes ; les ennemis de la France travaillaient en outre à empêcher une réconciliation. La bonne harmonie ne se rétablit et les évêques ne reçurent l'institution canonique que lorsque le roi, refusant de retirer expressément la Déclaration, consentit à ce qu'elle ne fût plus enseignée. M. Duffo a fait précéder le texte de la relation très complète de la mission du cardinal de Forbin-Janson, d'une introduction où il la résume et rappelle l'essentiel de la controverse[1]. Page 24, il faudrait lire Pierre d'Ailly au lieu de Pierre Bailly ; où M. Duffo a-t-il vu que Gerson porta la pourpre ? Ce fut le cardinal Louis de Luxembourg qui assista au concile de Bâle, et non Pierre de Luxembourg, qui mourut en 1387.

19. — Les Cévennes furent, au commencement du XVIIIe siècle, le théâtre d'une guerre inexpiable, la guerre des Camisards, ainsi nommée parce que le huguenots, qui la déchaînèrent, avaient pour signe de ralliement une chemise brune. La lutte fut organisée contre les catholiques et les représentants de l'autorité royale, afin de se venger des persécutions subies depuis la révocation de l'Edit de Nantes. Nombre d'églises furent incendiées ; beaucoup de catholiques, de prêtres, de religieux, mis à mort, souvent avec une particulière cruauté ; les insurgés qui furent pris furent à leur tour cruellement châtiés. Tout le pays fut à feu et à sang. Le livre de Mlle Ercole nous expose, d'un point de vue tout protestant, les horreurs de cette guerre des Camisards[1].

A. LEMAN.

1. Abbé Fr. DUFFO, *Le cardinal de Forbin-Janson*. Ses négociations diplomatiques à Rome au sujet de l'Assemblée du Clergé de France en 1682. Paris, Lethielleux, 1932. In-8, 208 pages.

1. Lucienne ERCOLE, *Vie et mort des Camisards*. Paris, Rieder, 1933. In-8, 216 pages. Prix 20 fr.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — L'idéalisme français contemporain[1]

Pour tous ceux qui désirent avoir une vue d'ensemble de la discussion qui se poursuit autour de l'idéalisme et des problèmes qu'il met en cause, particulièrement du problème de Dieu, le livre du R. P. Etcheverry sur l'*Idéalisme français contemporain* sera un guide précieux. Les débats ont été, en effet, depuis Lachelier et jusqu'à nos jours, si nombreux et si complexes, souvent aussi d'une subtilité si déconcertante qu'il faut savoir gré au P. Etcheverry de s'être appliqué à la besogne malaisée, non seulement de recueillir et de classer méthodiquement les pièces importantes — pour et contre — versées aux débats, mais encore et surtout de mettre dans ce débat lui-même une clarté qu'il ne comportait que rarement.

L'ouvrage se divise très naturellement en deux parties principales. La première expose « le témoignage de l'idéalisme », c'est-à-dire les arguments apportés en sa faveur par Lachelier, dont l'influence a été si profonde et durable, par Hamelin et son idéalisme dialectique, par M. Brunschvicg et sa philosophie de l'Esprit. Ces premiers chapitres sont des exposés parfaitement objectifs et constituent une admirable synthèse de l'idéalisme français, ramené toujours par le P. Etcheverry, avec la scrupuleuse exactitude de l'historien et la pénétrante sagacité du philosophe, aux principes qui en commandent le développement.

La deuxième partie expose « la résistance à l'idéalisme ». Ici, la tâche du P. Etcheverry devenait particulièrement difficile. Le

1. 1 vol. in-8° de 376 p., Paris, Alcan, 1934.

rôle de rapporteur, tel qu'il se l'est donné, n'a que les apparences de la facilité. Dans la masse d'arguments qui ont été opposés à l'idéalisme, il fallait faire un choix sévère pour ne retenir que les objections d'une véritable portée, sinon d'une réelle efficacité. Il s'agissait, d'autre part, de grouper ces objections autour d'un centre, de découvrir l'unité de leur inspiration sous leur variété matérielle. Tout cela exigeait que fut repensée par un esprit à la fois souple et vigoureux la polémique antiidéaliste. Le travail auquel s'est livré le P. Etcheverry ne décevra pas : tous les aspects du problème ont été soigneusement notés et ordonnés d'une manière parfaitement logique.

Le problème lui-même, tel qu'il ressort de la discussion antiidéaliste, est, dès le début, nettement formulé : un fait s'impose avec évidence, qui est *la résistance de l'univers à la spontanéité de l'esprit*. « Cette résistance, écrit le P. Etcheverry, revêt un double caractère en quelque sorte : d'une part, la multiplicité et la contingence des consciences individuelles, qui sont à la base de la psychologie, d'autre part, l'existence d'une réalité sans laquelle l'expérience et la science deviennent un paradoxe ou une énigme, sont la pierre d'achoppement à laquelle se heurte l'idéalisme, au jugement de ses adversaires. Si les consciences individuelles et la matière ne sont que des moments de la pensée, comment concevoir cette activité spirituelle qui se joue à paraître fragmentée, mystérieuse et s'impose ensuite tant d'efforts pour se retrouver elle-même à travers ces apparences librement adoptées ? Comment justifier clairement, dans une atmosphère d'immanence absolue, le dualisme, et, à plus forte raison, le pluralisme inséparable de l'expérience vulgaire, de l'œuvre scientifique, de l'observation psychologique, de l'activité morale ou religieuse ? » (p. 191).

Ce sont ces arguments que détaillent les chapitres de la deuxième partie de l'ouvrage, les uns tendant à montrer que le réalisme bien compris est indemne des absurdités que l'idéalisme porte trop généreusement à son compte, — les autres exposant toutes les difficultés dont l'évidence de la pluralité des consciences, le réalisme de la science et le choc de l'expérience grèvent si lourdement l'idéalisme, sans parler de la contradiction où ce dernier s'enferme en se voyant sans cesse contraint de recourir subrepticement au réalisme le plus certain.

Nous avons donc sous les yeux toutes les pièces du procès, et c'est au lecteur que le P. Etcheverry veut laisser le soin de juger en dernier ressort. Cependant, son opinion n'est pas douteuse, et il l'a indiquée brièvement en quelques pages de conclusion, qui sont à compléter par les observations consignées dans le chapitre intitulé « les gains de l'idéalisme ». La raison du P. Etcheverry est que « entre le matérialisme qui oppose radicalement nature et esprit, et le subjectivisme qui aspire à les identifier, il y a place pour une doctrine de relation et d'harmonie ». Cette doctrine, conforme à toutes les exigences objectives, sauvera à la fois le primat de la pensée et la réalité de l'être, c'est-à-dire qu'elle sera à la fois réaliste et idéaliste, posant que, puisque tout vient de l'Esprit, tout doit être transparent à l'esprit, comme l'implique l'axiome traditionnel *omne ens intelligibile*, — mais posant aussi que l'être n'est pas notre œuvre, qu'il s'offre d'abord à notre pensée comme un donné indépendant d'elle, et que nous ne pouvons rejoindre la Pensée dont il procède que par la médiation des idées immanentes au réel objectif. Ni l'être ne serait réel, s'il n'était idée, ni l'idée qu'il est ne serait réelle, si elle n'était divine. En somme, observe très justement le P. Etcheverry, « si nous renonçons à l'idéalisme intégral, ce n'est pas par défiance à l'égard de la pensée, mais, au contraire, parce que nous en avons une trop haute idée pour reconnaître en nous sa plénitude. Manifestement la source ne jaillit pas au niveau humain ; il faut monter jusqu'à Dieu pour la rencontrer. En lui seul, foyer commun de la pensée et de l'être, leur unité se réalise sans la moindre fêlure » (p. 337).

On voit tout l'intérêt du travail du P. Etcheverry. Ce travail formait la matière d'une thèse de doctorat ès lettres, à laquelle l'Université de Grenoble, après une brillante soutenance du P. Etcheverry, a accordé à l'unanimité la mention très honorable. Ce jugement, si favorable et si hautement mérité, sera ratifié par tous les lecteurs du beau travail du P. Etcheverry.

R. JOLIVET.

II. — Correspondance

Nous avons reçu la lettre suivante :

Paris, 15 juin 1934.

Monsieur le Secrétaire
de la *Revue pratique d'Apologétique*,

Je viens de lire, dans votre Revue, n° de juin 1934, p. 737-738, le compte rendu de « *La Bible et les récits babyloniens* », que j'ai publié, il y a quelques mois. Le recenseur a écrit là quelques lignes agréables pour moi dont je le remercie très sincèrement.

Mais il est une de ses critiques que je tiens à relever parce qu'elle n'a pas de fondement réel, et que, pourtant, elle fait l'objet de 4 paragraphes du compte rendu.

Le critique s'étonne de voir rangés dans le chapitre V, après Amos, Osée... plusieurs poèmes « babyloniens » d'une haute antiquité...

La cause de son étonnement ? Ce sont ces mots qu'il cite de mon Avant-Propos : « Dans la mesure du possible, nous suivons l'ordre chronologique. » — Mais, *deux lignes* plus loin, j'ai ajouté : « Toutefois, nous ne sommes pas esclave de cette marche. Afin de rendre plus saisissante la comparaison des textes « babyloniens » et des textes bibliques, nous citons quelquefois, à une époque donnée, des pages qui appartiennent à une autre ; mais nous avons soin d'en avertir le lecteur, *si la chronologie est assurée*. Si le recenseur avait tenu compte de ce contexte, il n'aurait pas écrit : « L'ordre prétendu chronologique est déconcertant. »

Le critique signale, en particulier, « l'épopée de Gilgamesh qui remonte à plus de 2.000 avant Jésus-Christ ». Le fait objecté est matériellement erroné. De ce poème on possède des *fragments* qui remontent à l'époque indiquée, mais le seul texte qui permette de suivre le développement de l'épopée *écrite*, celui que j'ai cité, *est du VIIe siècle*. Il faut en dire autant des autres « poèmes babyloniens » de mon chapitre V.

Le recenseur me reproche de passer, dans ce même chapitre, d'Ezéchias « à l'époque de Moïse, des Juges et de Salomon ». Les citations visées sont empruntées à *Jos.* IX 1-6, 22 ; X 1-11, XI 29-

40 ; I. *Sam.* VIII 1-22 ; I. *Reg.* IV 20-V 14, X 23-28, XI 1-3. Mais les Biblistes sont-ils parvenus à déterminer les dates *précises* et *généralement adoptées* de la rédaction de ces textes ou au moins de ces livres ? Les Manuels bibliques les plus récents autorisent une réponse catégoriquement négative. Les raisons pour lesquelles j'ai cité ces passages à côté de textes « babyloniens » dont la date est sûre sont suffisamment claires dans mon contexte.

Enfin, « ces dernières pages » (où sont cités *Is.* LIII et Ps. XXII) n'ont pas du tout « été ajoutées après coup ». On ne peut pas ne pas être frappé par ce fait que l'idée du « Serviteur de Yahweh » souffrant n'exerça sur les auteurs bibliques postérieurs au chap. LIII aucune influence vraiment sensible. Je n'ai pas à insister sur cet autre fait qu'*Emmanuel* ne fut répété par aucun auteur inspiré, après Isaïe (de même le mot *Almah* auquel Michée seul, exactement contemporain d'Isaïe, fait peut-être allusion : *Et tu Bethlehem*[1]...). Or, au VI[e] siècle (et c'est à ce siècle que commence mon chap. VII, dont le titre indique, pour le grand public, *un* des caractères saillants de l'histoire juive), Zacharie dit : « Voici, je vais faire venir *mon serviteur Germe*... » Aggée, son contemporain : « Je te prendrai *Zorobabel*... *mon serviteur* — oracle de Yahweh... » Ces paroles ne montrent-elles pas que « *serviteur de Yahweh* » pouvait s'appliquer à un Israélite autre que le Messie-Dieu ? Et à l'époque des Macchabées n'y eut-il pas, plus qu'en d'autres temps, des Zorobabel, des « serviteurs de Yahweh, des justes souffrant ? Je ne peux pas insister davantage, ni développer ces pensées ; mais il me semble que la citation, dans mon chap. VII, d'Is. LIII et Ps. XXII est suffisamment justifiée : elle suggère des questions qui nous paraissent assez naturelles.

La seule chose que j'ai faite « après coup » a consisté à supprimer des textes, parce que l'éditeur trouvait mon manuscrit un peu trop volumineux.

J'admets très sincèrement et pratique moi-même, dans plusieurs périodiques, la liberté de la critique, mais à la condition, naturellement, qu'elle donne une idée suffisamment exacte des qualités, erreurs ou défauts, s'ils sont réels.

1. On ne saurait oublier que David, dont le Messie devait être un descendant, était de Bethléhem.

Ces observations vous paraîtront-elles un peu longues ? Veuillez bien m'en excuser, et agréez, Monsieur le Secrétaire, mes meilleurs et très respectueux hommages.

CHARLES-F. JEAN.

Observations du P. Condamin

Ainsi, l'épopée de Gilgamesh a pris place dans le chapitre V, parce que le texte cité par M. Charles-F. Jean est une *copie* plus complète, du VIIe siècle. — Le recenseur pensait qu'en matière de chronologie littéraire, il fallait suivre la date, au moins approximative, de la *composition* des œuvres, plutôt que la date de leur *copie*. Dans *le Milieu Biblique*, t. II (qui a fourni libéralement à son auteur tant de matériaux tout prêts pour la construction du présent ouvrage), M. Charles-F. Jean n'a-t-il pas inséré plusieurs passages de Gilgamesh au ch. I, « avant les temps mosaïques » ? — sauf à donner, plus loin, dans le même volume, l'analyse du poème, à propos des copies du VIIe siècle !

Dans ce fameux chapitre V, Sargon (722-705) se présente après Sennachérib (705-681) : aucun lecteur, à l'époque où nous vivons, ne saurait s'en émouvoir. D'ailleurs, l'ordre chronologique va peut-être ici en remontant, ce qui expliquerait en partie la disposition des textes bibliques, de prime abord un peu déconcertante.

Le beau texte d'*Isaïe* sur le Serviteur de Iahvé, mis intentionnellement à la queue, dans le plan primitif de l'ouvrage, et relégué après le livre des *Macchabées*, fait tout de même figure de « parent pauvre ».

Fourvière, 1er juillet 1934.

ALBERT CONDAMIN, S. J.

III. — Les trois premiers chapitres de la Genèse et les récits babyloniens[1]

1. Plusieurs poèmes assyro-chaldéens relatifs à la création sont parvenus jusqu'à nous. Entre eux et les récits de la Genèse, on peut relever des ressemblances de forme, qui, au vrai, se réduisent à peu de choses. Ainsi :

a) « Les uns et les autres mettent le chaos à l'origine du monde. » La correspondance n'existe pas ici seulement dans les pensées, elle s'étend aux mots eux-mêmes, car le Tiamat assyrien se retrouve dans l'hébreu tehom[2].

b) Dans l'épopée de Gilgamès, Enkidou (Eabani) est modelé dans l'argile par la déesse Arourou comme Adam l'est par Yahweh, il est modelé à l'image d'Anou[3] ; dans d'autres textes, l'homme est fait soit de sang divin, soit d'argile pétrie avec du sang divin[4] ; une troisième catégorie de textes ne fournit aucune indication de matière.

Mais Enkidou est-il vraiment un homme ? Les cylindres où il est représenté en font un être fabuleux moitié homme, moitié bête, comme les centaures de la mythologie grecque. En tous cas, pas plus qu'Adapa, il n'est le premier homme, leur création montre simplement « que le droit de créer des hommes appartenait toujours aux dieux et qu'ils en usaient selon les circonstances[5] ».

2. Au reste, les divergences s'accusent plus nettes que les ressemblances.

a) Tout d'abord, les dieux babyloniens font piètre figure : ils se querellent entre eux ; ils ont peur ; pour se donner du cœur, ils s'enivrent (III tabl., v. 134-137).

1. Cf. D.A., t. I, col. 337-339 (Condamin) ; D.B.S., t. I, col. 714-737 (Plessis) ; Le Guen, *La création dans la Bible et les inscriptions akkadiennes et sumériennes* (Angers, 1925) ; Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, p. 366-381, 385-387 ; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. XVI, p. 205-257 ; R. B., 1896, p. 397-407 ; 1916, p. 596-598. On trouvera le texte du principal poème akkadien de la création (*Enuma elish*) dans Dhorme, *Choix de textes religieux Assyro-babyloniens* (Gabalda, 1907), p. 281.
2. Vigouroux, *op. cit.*, t. XVI, p. 223.
3. Cf. Dhorme, *op. cit.*, p. 189 (V. 34-35) ; cf. aussi *ibid.*, p. 139 (V. 4 sq.) ou Vigoureux, *op. cit.*, t. XVI, p. 256.
4. Cf. *Ibid.*, p. 65, V. 5-sq.
5. Lagrange, *op. cit.*, 2, p. 385.

b) Dans la Bible, le Créateur est « antérieur à tous les autres êtres qui tiennent de lui leur existence » ; dans les récits babyloniens, « les dieux, y compris le Créateur, sont postérieurs au chaos, dans lequel ils ont pris naissance[1] ».

c) Quel contraste aussi entre la façon grotesque dont Marduk se démène pour organiser l'univers, en partant du corps de Tiamât, vaincue par lui, et le calme majestueux de Yahweh qui crée toute chose à l'aide de sa toute-puissante parole !

d) L'institution du sabbat, qui a dans le premier récit de la Genèse une importance primordiale, est totalement inconnue des textes babyloniens.

e) Si la succession de l'œuvre créatrice présente d'assez frappantes analogies, il n'en est pas moins remarquable que dans le poème babylonien la lune est créée avant le soleil (V[e] Tab., V. 12 sq.).

f) Sur la création du premier homme, les documents assyro-babyloniens sont demeurés muets. Autant qu'on puisse s'en rendre compte, d'après le poème déjà cité[2], les hommes n'auraient pas été créés en un couple unique, mais en troupe comme les animaux sans que le poète indique leur nature supérieure.

g) Dans le mythe d'Adapa[3], comme dans l'apogée de Gilgamès, l'homme créé mortel par les dieux, ne peut obtenir l'immortalité ; dans le récit de Moïse, l'homme, créé immortel, perd ce privilège par sa faute.

h) L'idée de la chute[4], du péché originel, est absente de la littérature babylonienne : la faute d'Adapa qui brise les ailes du vent, n'a aucun caractère moral.

En somme, quelqu'intéressants que soient les rapprochements

1. D.B.S., t. I, col. 719. Le P. Lagrange note avec justesse que la Bible n'a pu emprunter aux traditions babyloneinnes « le fait même de la création totale par un pouvoir spirituel, fait dont elles n'ont pas le moindre soupçon » (R. B., 1916, p. 598).

2. La sixième tablette d'*Enuma elish* où il est question de la création des hommes est en très mauvais état, mais dans un poème sumérien il semble que les hommes sont créés en foule. Cf. Jean, *La Bible et les récits babyloniens* (Grasset, 1933), p. 14.

3. Cf. Dhorme, *op. cit.*, p. 148-161 ; Jean, *op. cit.*, p. 75-79.

4. Sur un prétendu récit de la chute que Langdon a déniché dans les textes sumériens, cf. R.S.R., 1920, p. 123-126.

Un cylindre chaldéen semble pourtant représenter la scène de la tentation des premiers parents (cf. Vigouroux, *op. cit.*, t. 16, p. 279), mais cette interprétation, qu'aucun texte nouveau n'est venu confirmer est repoussée par de très nombreux assyriologues sans distinction de croyances: cf. D.B.S., t. 1, col. 739 (Plessis).

que l'on peut faire entre la Bible et les littératures suméro-akkadiennes, on ne saurait conclure à un emprunt direct[1], les analogies s'expliquent suffisamment par une source commune, qui s'est conservée plus pure dans le récit mosaïque.

J. Renié, S. M.

IV. — Notes de littérature

Les Parnassiens[2]

M. Francis Vincent, professeur à l'Université catholique d'Angers, a publié, chez G. Beauchesne, un ouvrage de critique littéraire sur les Parnassiens. Ce livre est le résultat de leçons professées à Nantes au « Cours d'enseignement supérieur pour dames et jeunes filles ».

L'auteur se défend d'avoir voulu faire une histoire du Parnasse, qui était déjà faite ailleurs. Il a voulu seulement préciser la doctrine de l'Ecole parnassienne, qu'il compare, pour la mieux définir, avec les doctrines romantiques ; cette comparaison montre que l'école parnassienne se définit surtout en s'opposant ; elle prend exactement le contre-pied du romantisme.

Les principaux dogmes parnassiens seront donc les suivants : le poète évitera de parler de soi ; il devra être impassible, impersonnel ; il considérera que l'art a sa fin en lui-même et ne doit se mettre au service d'aucune religion, d'aucune philosophie, d'aucune politique ; la valeur de la poésie réside principalement dans la perfection de la forme laborieusement et lentement conquise ; la poésie est apparentée aux arts plastiques, elle sera picturale ; la poésie n'est pas un art populaire, car elle doit être érudite, hermétique, réservée aux seuls initiés des cénacles.

1. Un petit fait corrobore cette manière de voir : « Les documents babyloniens assignent à la création de l'homme une fin plus élevée que les récits bibliques » (*ibid.*, col. 727). Selon eux, l'homme a été créé pour le culte, pour le service des dieux [Cosm-chald., v. 19 (Dhorme, *op. cit.*, p. 87) ; *Enuma elish*, 6e tabl., V. 7-9 (Dhorme, *op. cit.*, p. 67) ; Jean, *op. cit.*, p. 14] ; d'après la Bible, l'homme est créé pour gouverner les animaux (Gen., I, 26), ou pour garder et cultiver l'Eden (Gen., II, 15). « Si Gen. I et II dépendaient vraiment des textes babyloniens, l'omission d'un trait qui s'harmonise si bien avec les sentiments des Auteurs sacrés ne serait guère explicable. » (D.B.S., *ibid.*)

2. Par Francis Vincent, Gabriel Beauchesne, éditeur, Paris.

Cet exposé doctrinal une fois précisé, l'auteur aborde l'étude des œuvres et des poètes qui ont élaboré la doctrine ou se sont réclamés d'elle. Le chef incontesté de l'école est Leconte de Lisle, dont la personnalité quelque peu olympienne culmine entre les précurseurs (Théophile Gautier, Théodore de Banville, etc.) et les disciples, depuis le disciple intégral, José Maria de Heredia (un vrai nom pour parnassien !) jusqu'à François Coppée et jusqu'à Sully-Prudhomme, le tendre, le sensible, le dolent poète, si peu parnassien, en vérité, — heureusement !

Les citations sont nombreuses et copieuses. C'est à dessein, et elles ont été choisies de façon à constituer un petit florilège. Des commentaires brefs, pertinents et sûrs les accompagnent. L'on est certain de rencontrer les visages... pardon ! les morceaux familiers et, depuis toujours connus, dont le rappel et la célébrité avaient le don d'exaspérer — bien à tort — comme une scie, leurs trop fortunés auteurs, comme « Le vase brisé » ou « Midi, roi des étés... »

M. Francis Vincent a destiné son ouvrage aux étudiants des facultés de lettres, aux grands et grandes élèves de l'enseignement secondaire. On serait bien surpris que les professeurs de cet enseignement n'y trouvassent pas fin régal et appréciable profit... pour eux-mêmes.

Car le livre enseignera certainement aux élèves ce qu'ils ont besoin d'apprendre. Mais il sera pour les professeurs — mettons : les débutants ! — une magnifique illustration de l'art d'enseigner, qui tient en deux mots : instruire et plaire.

Il n'est pas possible d'instruire avec plus de clarté, de précision, de méthode, d'aisance ; il n'est pas possible de plaire avec plus de sobriété, de finesse, de charme que n'a fait M. Francis Vincent dans son livre.

Ce cours de littérature, en somme, est un salon, le vrai salon des « ombres » parnassiennes ; et Fr. Vincent en est l'incomparable animateur.

Que les Lettres sont donc une douce chose entre les mains d'un « Maître » !

Pr. TESTAS.

V. — Décoration méritée

Il n'est pas trop tard pour présenter à notre éditeur, M. Gabriel Beauchesne, les félicitations de la *Revue Apologétique* pour sa récente promotion au grade de chevalier de la Légion d'honneur. Faut-il ajouter que cette décoration, récompensant des mérites éminents, est un honneur pour l'édition religieuse tout entière ?

PETITE CORRESPONDANCE

Q. *Connaissez-vous un ouvrage mettant en lumière l'essentiel des suggestions que les sciences médicales offrent aux éducateurs ?*

R. Nous, nous recommandons volontiers le tout récent ouvrage publié sous ce titre *Médecine et éducation*, par le *Groupe Lyonnais d'études médicales, philosophiques et biologiques* (Librairie Lavandier, 3, rue Victor-Hugo, Lyon, 12 francs).

REVUE DES REVUES

REVUES DES QUESTIONS SOCIALES

Chronique Sociale de France. Mars 1934. — Joseph Danel, *Le programme présent de l'organisation professionnelle.* — C. L., *Le plan de travail du socialisme belge.*

— Mars. — Joseph Danel, *Le programme présent de l'organisation professionnelle.* — C. L., *Le plan de travail du socialisme belge.*

« Le plan a pris position dans la vie publique belge. Si les autres partis n'ont rien à lui opposer que des programmes vieux d'un demi-siècle, il gardera, aux yeux des masses, l'avantage de son actualité en même temps que du caractère pratique de ses solutions. »

Pierre Deffontaines, *Introduction d'une géographie des religions.* La géographie religieuse est le couronnement de la géographie humaine. — M. Gonin, *Une explication du Bolchevisme.* Le Bolchevisme n'est pas un accident, mais un prolongement de l'histoire politique et sociale de la Russie. Sa doctrine n'est pas une théorie politicienne, mais une philosophie foncièrement matérialiste, exclusive de toute autre philosophie et de toute autre croyance.

Eve Baudouin, *Où en est la campagne pour le retour de la mère au foyer ?*

— Avril. — J. Vialatoux, *La valeur de la liberté.* Troisième article. — Brethe de la Gressaye, *Un grand anniversaire : cinquante ans de syndicalisme*, 1884-1934.

« Est-il besoin de conclure? Nous savons assez, nous catholiques sociaux, partisans convaincus de l'organisation corporative obligatoire, les insuffisances du syndicat purement facultatif... Mais on comprend qu'après avoir aboli les corporations, la loi ait passé par l'étape du syndicat libre. Et l'expérience des cinquante années écoulées a montré le rôle capital joué par les syndicats dans la vie économique du pays, rôle incontestablement bienfaisant, quoi qu'on en ait dit. Suivant l'expression d'un de nos maîtres, Henri Lorin : « le syndicat a assumé le gouvernement provisoire de la profession ». Il a ainsi acquis droit de cité dans la société moderne, et il ne saurait être question que de le compléter non de le supprimer.

« En ce sens, nous avons le droit, nous aussi, de nous proclamer hautement « syndicalistes ».

Max TURMANN, *La profonde et rapide transformation économique et sociale d'un pays d'Extrême-Orient*, le Japon.

— Mai 1934. — *En face des événements.* I. *Déclaration des organisations et des revues sociales catholiques.* II. *Pour le bien commun : les responsabilités du chrétien et le moment présent.*

Henri GUITTON, *La réintégration de l'humain dans la science économique. L'œuvre de Veblen et de Hobson.* — *Le VIe Congrès national des secrétariats sociaux.* Analyse des rapports.

— Juin 1934. — A. V. DE WALLE, *La littérature et les questions sociales : de Paul Bourget à André Maurois :* GENATTON, *Régime successoral et natalité.*

« Contentons-nous de quelques conclusions.

1° Notre système successoral, tel qu'on le trouve dans le Code, n'a rien de contraire à la morale. Bien plus, pris en lui-même, il est plus conforme à la morale que le système du droit d'aînesse ou de l'absolue liberté de tester.

2° Par la clause de la quotité disponible, notre système est un juste compromis entre deux systèmes opposés.

3° L'heureux effet de ce système, c'est de multiplier le nombre des propriétaire, c'est-à-dire des familles ayant un petit bien, et se trouvant par là-même intéressées au maintien de l'ordre social.

4° Le système anglais a fini par mettre la majeure partie de la fortune d'une nation aux mains d'un petit nombre, réduisant ainsi la majeure partie de la nation au rang de prolétaires résignés à leur sort tant qu'ils ne peuvent faire autrement, mais soldats tout prêts d'une révolution où ils n'ont rien à perdre.

Bref, notre système est éminemment conservateur, et c'est le système anglais qui est révolutionnaire.

5° Les inconvénients de notre système proviennent en grande partie de ce qu'il est mal connu, de ce que les parents ne savent, ou ne veulent faire jouer certaines clauses, notamment celle de la quotité disponible. Par ailleurs, il est possible que l'on ait poussé jusqu'à l'absurde la division des parcelles : cela ne provient pas du Code, mais plutôt de sa mauvaise interprétation. En tout cas, on y pourrait remédier par une

clause stipulant un minimum au-dessous duquel la division d'une parcelle ne pourrait ni être exigée, ni être permise.

6° Quant à la question des rapports entre le régime successoral et le taux de la natalité, bornons-nous à dire qu'il s'agit d'une hypothèse invérifiable : c'est la conclusion minimum à laquelle nous croyons devoir nous limiter.

Gardons donc notre régime successoral; n'allons pas, pour un très problématique résultat quant au relèvement du taux des naissances, nous exposer aux indéniables et très graves inconvénients du régime anglais. »

Dossiers de l'Action populaire. — 25 avril 1934. — Renée Totin, *Le chômage partiel. En sait-on assez les misères? Les remèdes.* — Mgr E. Beaupin, *Le problème des stupéfiants.* I. L'Eglise catholique et le problème des stupéfiants. II. Où en sommes-nous depuis 1931. — J. Bertheloot, *Comment on athéise un peuple : aux Alsaciens-Lorrains.* — Céline Lhotte, *« Le Lien », association des travailleuses sociales.*— *La conception « corporative » des néo-socialistes.* — *La surveillance des établissements de bienfaisance privés.*

— 10 mai 1934. — Raymonde Gain, *Le tribunal pour enfants de la Seine : son rôle moral et social.* « Pour conclure, disons que, même s'il est réalisé d'une manière excellente, le tribunal pour enfants n'est que le dernier rouage à mettre en action lorsque tous les autres se sont montrée inefficaces. Il faudrait éviter que parents et enfants aient à comparaître devant lui : c'est dire que le travail de préservation doit s'entreprendre plus tôt. Tout ce qui touche à l'enfance est primordial : santé, hygiène, taudis, instruction, éducation, travail, loisirs, spectacles, etc... Par-dessus tout, il faut se préoccuper du problème moral; c'est toute l'ambiance et l'immoralité actuelles qu'il faut redresser ; immoralité qui, d'ailleurs, devient souvent de l'a-moralité, le cynisme, l'inconscience, montrant que le sentiment du mal, de l'anormal, a disparu dans certains cas. La tâche est immense, elle nous concerne tous, chacun dans notre domaine ; rien n'est indifférent, mais aussi rien n'est vain, et c'est parfois là où on ne comptait plus les trouver que des ressources insoupçonnées ont jailli et que des résultats inespérés sont venus encourager des efforts que l'on croyait perdus. »

Céline Lhotte, *L'auxiliaire familiale.* Ce terme est pris dans son sens le plus général et ne vise pas l'association des auxiliaires-familiales qui a son centre à Châtillon-sous-Bagneux. — *Vers une économie nouvelle? Les méfaits du profit.* — Joseph Folliet, *La réforme sociale de l'Inde.* — Paul M.-F. Durand, *L'orientation professionnelle et l'enseignement secondaire.* — Yves Mainguy, *Les conditions du travail dans les pâtisseries.*

— 25 mai. — *Le programme de réorganisation économique de la C. G. T.* Exposé et critique. — Albert Le Roy, *Chronique italienne : situation démographique et politique nataliste.* — Marie-Rose Monattie, *A Rome avec la J. O. C. F.* Impressions de voyage. — Suite de l'article de Paul Durand sur *L'Orientation professionnelle et l'enseignement secondaire.*

En U. R. S. S. La situation intérieure jugée par Staline.

« Staline est le premier à nous dire que la situation économique de son pays est très loin d'être aujourd'hui satisfaisante. Mais le problème capital n'est pas tant de savoir ce qu'est la Russie maintenant que ce qu'elle sera dans vingt ou trente ans. Il est facile de pratiquer la politique de l'autruche et de profiter des échecs partiels pour crier à la faillite totale. Peut-être est-ce s'exposer à un cruel réveil. Il serait plus sage de se mettre devant les réalités et de prévoir le jour où l'U. R. S. S. représentera une force économique avec laquelle le monde entier devra compter. En dépit de ses déficits, toutes réserves faites sur la valeur morale des méthodes employées, la Russie semble bien en voie d'ascension économique. Ce n'est pas avec nos pays qu'il faut comparer l'état actuel de la Russie, mais avec ce qu'elle était sous les tsars. Que faut-il penser de la situation de ses travailleurs de kolkhozes comparée à celle de ses moujiks, tels que, par exemple, nous les a dépeints Tchékov ? Le jugement de Berdiaeff ne risque-t-il pas d'être le vrai : « Vérité et mensonge du communisme : qu'il réalise dans la laideur ce que nous avons omis de réaliser dans la beauté. »

— 10 juin. — Albert Le Roy, *Chronique allemande : la « communauté de peuple ».* « *Un peuple, un Etat, une Eglise* », proclament les plus résolus parmi les nazis. Dans cet article on examine que cette formule signifie en pratique et ce que deviennent dans le IIIe *Reich* pays, classes sociales et confessions religieuses. — A. B., *L'éternel problème des transports : les décrets-lois.* — Céline Lhotte, *Psychologie des carrières sociales : l'infirmière visiteuse.* — Alexandre Marc, *Les « années tournantes » de l'U. R. S. S.* — R. de Castillon, *Réformes proposées pour la défense des actionnaires dans les sociétés anonymes.* — Paul M.-F. Durand, *L'expérience américaine continue.* — *Les difficultés de la Banque des Coopératives.*

REVUES D'INTERET GENERAL

La Vie intellectuelle. — 25 avril 1934. — Colonel A. Roullet, *Quelques facteurs d'incroyance : la presse, les collections, les groupements libres-penseurs.* L'article est la suite de l'*Enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance.* — G. Coquelle-Viance continue son étude sur le régime corporatif et étudie maintenant *les corporations en France.*

— 10 mai. — P. Glorieux, *L'action catholique et l'enseignement dogmatique.* L'auteur précisera les conditions de la participation des laïcs à l'apostolat qui semblait jusqu'ici réservé aux prêtres. Il importait de commencer par l'enseignement dogmatique et de montrer comment la doctrine du corps mystique est l'âme de ce rayonnement du chrétien dans son milieu. — Olivier Lacombe, *Quelques aspects du problème de la culture et de l'humanisme en pays de mission.* Un problème essentiel : l'adaptation de la révélation chrétienne à la pensée des peuples que nous avons à évangéliser. Un spécialiste de la philosophie hindoue expose ici le cas particulier de l'Inde et en dégage des conclusions générales.

— 25 mai. — Cl. Mauriès, *La politique et l'incroyance d'aujourd'hui.* C'est la suite de l'enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance. —

M.-B. DE PAILLERETS. *Visite au centre d'observation de Moll en Belgique.* Cette maison d'éducation pour les enfants délinquants est un centre de pédagogie scientifique en même temps qu'une œuvre de miséricorde. — M. ARON, *L'Eglise et l'éducation du peuple au temps de l'Empire et de la Restauration.*

— 10 juin. — Pierre MESNARD, *L'action catholique et la famille.* L'action catholique a un double rôle : restaurer la famille dans sa plénitude, l'intégrer dans l'ordre chrétien. — Max TURMANN, *Un projet de loi suisse pour assurer le bon fonctionnement des banques.* — Gilbert GADOFFRE, *Un essai d'esthétique marxiste.*

REVUES DE SCIENCES RELIGIEUSES

Nouvelle revue théologique. — Mai 1934. — E. MERSCH, *Le Christ mystique centrale de la théologie comme science.* — Pierre DELATTRE, *La tragédie de l'Eglise évangélique. I. Les assauts de l'Etat.*

— Juin. — André BRÉMOND, *Une dialectique thomiste du retour à Dieu.* — Pierre DELATTRE, *La tragédie de l'Eglise évangélique*, Suite. II. La résistance des consciences. — E. HOCEDEZ, *Laudem eorum nuntiet Ecclesia.* Notices sur le Cardinal Ehrle et sur le P. de la Taille. — Pierre JANSEN, *La psychologie de la foi dans la théologie du treizième siècle.* — R. KHOTEN, *La J. O. C. et le baptême.* La Jeunesse Ouvrière Chrétienne vient de consacrer quatre mois à l'étude du baptême. Dans toutes les réunions de militants on a fait des enquêtes, afin d'être renseigné sur le nombre de baptisés, sur l'estime qu'on a encore du baptême dans les milieux ouvriers. Pour la plupart des militants ces réflexions furent une révélation. Immédiatement ils décidèrent de passer à l'action, afin que dans la suite tous leurs frères de travail puissent mieux connaître le sens de ce sacrement. L'article résume les conclusions de ces enquêtes faites en Belgique.

The ecclesiastical Review. — Mai 1934. — Adolph Dominic FRENAY, *Les six commandements de l'Eglise. Leur histoire.* — Paul HANLEY FURFEY, *Le prêtre et le problème du cinéma.* — Valentine SCHAAF, *Episcopus proprius ordinationis religiosorum.* Etude de droit canonique.

— Juin. — Edwin RYAN, *Pouvons-nous utiliser les chasubles gothiques?* L'auteur reprend avec des nuances et des précautions oratoires le fameux décret de 1925 publié par les *Acta Apostolicae Sedis* en février 1926. Il a conscience que sa conclusion ne sera pas du goût de tous ses lecteurs. « C'est pourquoi la réponse de 1925 signifie qu'un prêtre n'a pas le droit d'utiliser sans permission la chasuble ample (celle que nous appelons gothique). En pratique, nous devons observer les règles suivantes :

1. Un prêtre du rite romain (latin) ne peut se servir que d'une chasuble romaine.

2. La chasuble romaine a deux formes : l'une médiévale, l'autre moderne.

3. Un prêtre qui se sert de la chasuble moderne ne peut lui substituer sans permission la chasuble médiévale.

4. Un prêtre qui utilise la chasuble médiévale peut continuer à s'en servir, car la mettre de côté et la remplacer par un ornement moderne causerait une dépense que l'Eglise n'est pas censée vouloir imposer et d'ailleurs ce changement pourrait causer vraisemblablement ces « perturbationes » réelles que l'Eglise veut éviter. Mais lorsqu'il aura besoin d'une nouvelle chasuble et qu'il voudra choisir la forme médiévale, il devra obtenir la permission. Sinon il devra utiliser une chasuble du style moderne. »

Adolph Dominic FRENAY. *Les commandements de l'Eglise. Deuxième article.*

BIBLIOGRAPHIE

SPIRITUALITÉ

OTTO ZIMMERMANN, S. J. LEHRBUCH DER AZETIK, dans la « **Theologische Bibliotek** », Freiburg im Breisgau, Herder, 1932, 2e éd., 1 vol. grand in-8° de XVI-700 pages. Relié toile 14 M.

Œuvre dense. Volontiers on dirait vraiment allemande dans le sens de la densité des matières contenues, du sérieux de la documentation et de l'approfondissement des questions. Elle représente le fruit d'une longue vie consacrée à l'étude et à l'enseignement des sujets de spiritualité notamment au Séminaire de Lucerne où l'auteur est mort l'année dernière.

Le P. Zimmermann est le disciple et l'héritier spirituel du P. Meschler, si connu et si apprécié en Allemagne. Le disciple a voulu condenser et organiser la doctrine du Maître. Il l'a fait avec une compétence personnelle toute particulière. Cette seconde édition a pu être publiée encore par l'auteur. Elle a été sérieusement revue et augmentée. C'est dire que le succès a répondu au mérite de l'œuvre. Il faut s'en réjouir.

On a bien l'impression, qui s'accentue à mesure qu'on avance dans la lecture et l'étude, qu'on se trouve en présence d'une véritable somme de la théologie ascétique. De fait, toutes les questions relatives à la vie spirituelle y sont traitées selon un plan fort simple et exhaustif.

L'auteur prévient qu'il n'y faut pas chercher *directement* la nourriture spirituelle et l'édification, pas plus que des exhortations ou élévations pieuses. C'est un manuel complet d'études ascétiques. Donc surtout étude théorique des idées, de la doctrine, plutôt qu'adaptation pratique aux âmes et à leurs besoins immédiats.

Doctrine condensée d'ailleurs et sans phrases inutiles. Tous les mots portent. Les traits fondamentaux de la doctrine et les divisions sont très nettement marqués et d'excellentes tables analytiques et alphabétiques des matières facilitent la consultation et l'utilisation pratique de l'ouvrage.

Somme d'ascétique, avons-nous dit et non d'ascétique et de mystique. En un appendice de 8 pages à peine, l'auteur donne en effet quelques

notions de mystique. Elle est, pour lui réservée aux états extraordinaires et n'est donc nullement l'aboutissement normal de la vie spirituelle.

Pour lui aussi, la vie mixte, à la fois contemplative et active, est la plus parfaite.

L'ouvrage se divise très classiquement en deux parties : ascétique *générale* et ascétique *spéciale*, à peu près comme le manuel de M. Tanquerey. Rien de très nouveau à signaler dans le détail des devoirs envers Dieu, envers soi-même, envers les créatures. Pour le prochain, il divise en deux grands traités les hommes pris individuellement et les hommes constituant des sociétés : les supérieurs, les parents, la société familiale, la patrie, la nation, les autres patries ou nations, les étrangers, l'humanité, l'Eglise.

Dans ces derniers paragraphes, assez courts d'ailleurs, on sera heureux de retrouver des réflexions fort simples et naturelles, mais que l'on ne trouve pas souvent ailleurs, sur les devoirs envers la patrie. Il montre combien manquent à ce devoir par défaut ou par excès. Egoïsme qui laisse indifférent devant le bien commun, devant l'intérêt général — amour mal entendu qui fait passer trop souvent l'intérêt matériel de la patrie avant l'intérêt supérieur et spirituel. Excès aussi des superpatriotes qui sont comme aveuglés par cet amour de la patrie et qui ne voient que les « aspirations », les « droits imprescriptibles », « l'égoïsme sacré », etc.

En résumé, ouvrage de vraie valeur théologique, véritable somme ascétique qui rendra les plus grands services à qui voudra l'étudier et s'en servir comme d'un guide de ses lectures. La bibliographie et les références sont très abondantes et très soignées. Même les ouvrages sont connus et signalés. La chose n'est pas si fréquente !

E. R.

SPIRITUALITÉ

SAINT FRANÇOIS DE SALES, **Introduction à la Vie dévote.** Pages choisies par M. Champenois, vicaire à Saint-Sulpice. Préface de Mgr Henri Debout (Lethielleux, éditeur). Elégant volume in-18 de 248 pages : 6 fr. ; franco 6 fr. 60.

Parmi les fidèles qui cherchent dans la doctrine de saint François de Sales un aliment pour leur piété et un but pour leur vie, beaucoup ne peuvent la saisir dans le style vieilli de l'auteur.

Ces pages choisies de la « Vie dévote » leur rendront cette doctrine plus accessible, plus familière, sous une forme plus moderne (texte de H. Chaumont).

M. Champenois a été guidé dans son choix par le souci de présenter les textes les mieux adaptés à la jeunesse, qu'il veut atteindre. C'est une preuve nouvelle des possibilités indéfinies d'utilisation que fournit l'œuvre de saint François de Sales, toujours actuelle et toujours jeune dans son fonds, parce que son auteur a su pénétrer dans les intimes replis de l'âme humaine, toujours semblable à elle-même à travers les modalités et les changements de la coutume, des usages et du temps.

LITTÉRATURE

HENRI MAZEL, **Théâtre (1890-1897)**, Tome II. Mercure de France, Paris, MCMXXXIII.

Le tome deuxième du théâtre d'Henri Mazel renferme deux pièces : Le Khalife de Carthage et L'Hérésiarque.

La première s'ouvre et se clôt par ce mot : *Perstat invicta Venus*, parole prononcée par une femme, Eudoxie, femme ambitieuse, cruelle, félonne plus que de mesure. Autour de ce personnage s'agitent, en convoitises variées, Omar, le vieux khalife sanguinaire, le fils de celui-ci, sa fille, une vieille reine de Numidie et son fils, un prince blanc, un prince d'or, un prince noir, les trois mages, quoi ! Tout cela ferait merveille au cinéma, à côté de l'illustre « Salambo » de Flaubert. C'est romanesque, violent et coloré.

L'Hérésiarque nous met en plein drame ecclésiastique, en Avignon.

Là aussi, c'est une femme qui mène le jeu. Astéria, mêlée à de tristes compétitions papales, vraie femme d'enfer. Elle séduit un jeune moine en son couvent, Victorin. Ce Victorin, prêtre et écolâtre, devient vite le professeur suspect, donc très en vogue, très attentif aux faiblesses humaines de l'Eglise. Sommé de comparaître devant un concile pour y entendre sa condamnation, il commence par succomber à la tentation d'amour charnel ; puis il se défend en attaquant. Le peuple soulevé le délivre au moment où il était conduit au bûcher, et ce sont les pères du concile qui tombent au cachot.

A partir de ce moment, on perd pied au milieu des émeutes, des trahisons, des assassinats, des batailles, des charniers. Victorin en arrive à se faire et à se sacrer lui-même pape et empereur en même temps. Astéria est papesse et impératrice : pas moins ! Tout cela finit par la trahison de la femme et la mort de Victorin.

C'est du super-cinéma. L'on reste quelque peu abasourdi, et même l'on oublie de goûter la valeur d'un style souvent lyrique, coloré, embelli de formules heureuses, pleines, fortes.

Pr. TESTAS.

THÉRÈSE PROMSY, **Les Gestes de Dieu par son peuple**. Tome III. Casterman.

Mme Thérèse Promsy a publié un troisième et dernier volume sur « Les Gestes de Dieu par son peuple ». D'après l'avertissement d'un avant-propos, cet ouvrage est « la suite intégrale des événements de l'Ancien Testament ». Ces événements sont insérés dans la trame de l'histoire générale.

N'oublions pas de dire que l'ouvrage est écrit en vers. Ce n'est pas un motif pour en faire fi. Tout au contraire, il faut reconnaître le mérite et même en plus d'un endroit la parfaite réussite de l'entreprise.

C'est de la poésie érudite, impersonnelle, difficile, qui peut s'apparenter par là, à celle des Parnassiens.

Le tome troisième commence avec Cyrus pour se clore avec Hérode. Un épilogue d'une trentaine de pages est consacré aux Voix messianiques.

Si nous avions à faire un choix dans le livre, nous donnerions la pré-

férence à ces dernières pages. Non pas qu'elles aient plus de précision ou de plénitude que les précédentes ; mais les psaumes et les écrits des prophètes nous sont plus familiers que les exploits de Cambyse ou de Xerxès. On est en pays connu, et l'on est heureux de retrouver, traduits ou heureusement paraphrasés en vers, les textes de la Sainte Ecriture qui sont familiers à nos méditations.

Pr. TESTAS.

GONZAGUE TRUC, **Bossuet et le classicisme religieux.** Collection « Les Maîtres de la Pensée religieuse ». Paris, Denoël et Steele, 1934. In-8°, 264 pages. Prix : 20 fr.

Bossuet avait sa place marquée dans la collection des *Maîtres de la pensée religieuse* que dirige M. Gonzague Truc. Est-il quelqu'un qui soit davantage que lui capable d'agir sur les esprits de notre temps comme il a agi sur ses contemporains, par ses sermons et ses oraisons funèbres, ses ouvrages philosophiques et historiques, les traités qu'il composa pour défendre la vérité chaque fois qu'il la crut menacée ? M. Truc s'est réservé de nous dire lui-même, comment le grand évêque de Meaux, à la raison lucide, à l'esprit clair, au bon sens vigoureux a incarné vraiment le classicisme religieux, se gardant de toute pensée aventureuse, de toute idée suspecte. Ce lui est une occasion de nous présenter un tableau d'ensemble de la carrière littéraire comme de la vie apostolique de Bossuet, de nous en tracer un portrait des plus sympathiques.

A. LEMAN.

SCIENCES

ABBÉ RÉMY. **Voyage dans les merveilles de l'espace.** Paris, Téqui, 1934. 74 p., 2 planches, 10 fr. (Collection « Je sème »).

Par un texte clair et précis, cet ouvrage met à la portée de tout le monde d'excellentes notions d'Astronomie. Une illustration abondante, d'après les documents récents des grands observatoires, permet de se faire une idée des merveilles du Ciel. Instructif au premier chef, ce livre a aussi un but nettement apologétique, par sa conclusion, son dernier chapitre « A un chrétien », les « citations » d'astronomes illustres. Il faut souhaiter que cette excellente méthode d'Apologétique positive, qui consiste à exposer simplement les beautés de la Création, soit de plus en plus exploitée, car elle dispose admirablement l'esprit de l'homme à recevoir les preuves de l'existence de Dieu. L'Astronomie surtout se prête à cela, et l'auteur a bien réussi : son œuvre, répandue, par exemple, comme livre de prix, parmi la jeunesse, fera sûrement du bien.

Signalons enfin, pour projections et conférences, une édition sur filmstop, d'après le présent ouvrage ; s'adresser à « La Photoscopie », 61, rue Jouffroy, Paris (17e).

A. DE L.

VARIÉTÉS

J SCHOONJANS, **L'Inquisition**. Bruxelles, Editions de la Cité chrétienne, 12 fr.

Cinq conférences données à l'Ecole des Sciences philosophiques et religieuses de l'Institut Saint-Louis à Bruxelles. On n'y cherchera donc pas une étude scientifique qui puisse apporter des vues nouvelles sur la question toujours attirante et quelque peu angoissante.

On y trouvera une œuvre d'excellente vulgarisation appuyée sur les auteurs les plus sérieux, bien que tout ne soit pas indiscutable et que l'auteur adopte peut-être trop facilement les vues qui, en Espagne, mettent simplement hors de cause l'Eglise.

L'exposé est alerte, intéressant, non sans saveur. Il pourra être utilisé dans nos cercles d'études avec grand profit.

FRIEDRICH GUNDOLF, **César, Histoire et Légende**. Traduit de l'allemand par Marcel Beaufils. Paris, Rieder, 1933. In-8°, 306 pages. Prix 30 fr.

C'est la destinée de César à travers les âges que M. Gundolf a évoquée dans un livre que M. Beaufils a traduit de l'allemand. Epoque par époque, l'auteur invoque le témoignage des historiens, des poètes et des hommes d'Etat sur celui qui présida aux derniers jours de la République romaine. Comment résumer un semblable ouvrage qui ne veut rien laisser ignorer des conceptions que se sont faites du grand politique les esprits les plus divers. Combien aurait été utile une table onomastique ou tout au moins une table analytique ! A. L.

MAURICE BLONDEL, **Léon Ollé-Laprune**. Les Maîtres d'une génération. Paris, Bloud, 1933. In-8°, 154 pages. Prix...

Qui pouvait mieux nous parler du grand philosophe catholique de la génération précédente, Ollé-Laprune, que cet autre éminent philosophe chrétien de notre temps, M. Maurice Blondel ? Déjà il lui avait consacré, en 1899, dans l'*Annuaire de l'Ecole normale*, une notice qui fut très remarquée. Il lui a suffi de la reprendre, de la compléter ici et là, pour nous donner ce beau livre où il a retracé excellement la physionomie intellectuelle et morale de son maître, un de ceux qui agirent le plus sur les esprits à la fin du dix-neuvième siècle.

A. L.

ABBÉ ANDRÉ GIRARD, **L'Eglise Notre-Dame de Bourges**. Son histoire, sa description, ses curés. Paris, Jouve, 1933. In-8°, 146 pages.

M. l'abbé André Girard, vicaire de la paroisse Notre-Dame de Bourges, a consacré les rares loisirs que lui laisse un ministère très chargé, à étudier son église du point de vue historique comme du point de vue archéologique. C'est le résultat de ses patientes et méritoires recherches dans les archives et dans les ouvrages publiés — nous ne voyons pas qu'il ait rien oublié d'essentiel — que nous trouvons dans un élégant volume de 150 pages, illustré de nombreuses gravures dans le texte et hors texte; dans un appendice des documents de particulière importance sont publiés in extenso.

En une première partie nous suivons les vicissitudes que connut la

paroisse depuis sa fondation en 1157 jusqu'à nos jours : le premier édifice fut bâti par les chanoines réguliers qui succédèrent aux religieux de Saint-Ambroix en 1150 ; il fut reconstruit au quinzième siècle. Jusqu'à la Révolution il porta le nom de Saint-Pierre-le-Marché ; après le concordat, il passa sous le patronage de la Vierge. Le monument est minutieusement décrit dans une deuxième partie ainsi que les nombreuses œuvres d'art qui y sont conservées. A juste titre l'auteur insiste sur la chapelle où est vénérée encore aujourd'hui la bienheureuse Jeanne de Valois, la fondatrice de l'Annonciade. Vient enfin la liste des prieurs et curés de Saint-Pierre-le-Marché, celle des curés de Notre-Dame. Dédié aux paroissiens de Notre-Dame pour les « aider à mieux connaître leur église et à la mieux aimer », cette monographie ne manquera pas de retenir l'attention de tous ceux qui s'intéressent au passé du Berry. En la publiant le studieux vicaire a donné un exemple qui devrait être suivi davantage.

A. LEMAN.

R. P. BRACALONI, O. F. M., **Terres franciscaines.** Traduit de l'italien par le R. P. Barthélemy Heroux, O. F. M. Montreal, Librairie Saint-François, 1933. In-12, 294 pages.

Le R. P. Leone Bracaloni, guide aussi sympathique qu'averti, inspiré de l'égal souci de nous instruire et de nous édifier, nous emmène d'abord à Assise et dans ses environs, puis en Ombrie pour y visiter les différents lieux sanctifiés par le passage et le séjour de saint François. Il excelle à dégager des légendes la vérité. Le R. P. Héroux nous donne une bonne traduction de cet ouvrage italien qui prend une place honorable à côté des *Pélerinages franciscains* de Jörgensen.

A. LEMAN.

FRANÇOIS BOUCHARDY. **L'abbaye de Saint-Maurice.** Editions Attinger, 1933. In-12, 130 pages.

Après nous avoir rapidement esquissé l'histoire de cette vénérable abbaye de Suisse qui garde le souvenir de la légion thébéenne, M. Bouchardy s'attache surtout à nous instruire de la vie qu'y mènent depuis 1128, les chanoines réguliers, des traditions de prière et d'action apostolique qu'ils y gardent précieusement. Son livre est écrit avec beaucoup d'art et de poésie ; un lecteur chagrin trouverait qu'il y en a un peu trop.

A. LEMAN.

E. NEVEUT, C. M., **Le mérite de convenance chez le Juste.** Divus Thomas Plac. 23 pages.

Notre numéro de juin 1933, page 723, a présenté une première étude de M. Neveut sur le mérite de convenance. Il l'étudiait chez le croyant pécheur et chez l'infidèle.

Une seconde étude l'examine dans *le Juste* en état de grâce. Peut-il de congruo mériter pour lui-même la persévérance ? Peut-il de congruo mériter la grâce de la conversion ? Il y a lieu de faire et sans réserve les mêmes éloges. Modèle de bonne méthode en théologie positive.

V. L.

Urbain Milly, **Pour les beaux yeux**. Editions du Foyer, rue Madame, Paris.

Un prêtre des Ardennes, qui signe Urbain Milly, a publié trente-six brévissimes nouvelettes, « à la manière de » Pierre l'Ermite. Rien que ça !

Le titre de l'une d'elles : « Pour ses beaux yeux », est devenu le titre de tout le recueil.

Et Pierre l'Ermite, en personne, pour introduire son confrère et compatriote dans la forêt touffue des livres imprimés, a écrit une préfacette mignonne.

Le maître recommande sagement au disciple d'oublier le modèle. « Soyez vous-même, lui dit-il, car vous aussi vous avez des ailes. »

Un récit complet en une page, en prose, c'est un peu comme le sonnet en poésie. C'est-à-dire qu'il devrait être sans défauts. Et, comme dans le sonnet, également, le trait final doit être spécialement soigné, de manière, non seulement, à résumer le morceau, mais de manière à l'agrandir, à le prolonger, à rendre vive et durable l'impression et l'émotion dominantes.

Urbain Milly a manqué, parfois, à cette règle du genre, par exemple à la fin de la page 55 : un ouvrier, très ému par les cérémonies de première communion de sa fille, « pleure comme un crocodile ». C'est le dernier mot du récit. Evidemment il y a faute littéraire. Le populisme, comme on dit maintenant, doit être soigneusement écarté de certains sujets délicats et émouvants.

Même faute, mais, cette fois, dans le sens de la banalité, à la dernière phrase de la page 90.

Ce sont là vétilles qui se remarquent, parce que, d'autre part, l'on ne trouve qu'abondantes satisfactions.

Au surplus, il n'est pas nécessaire ni souhaitable que toutes les satisfactions relèvent de la pure littérature.

Le livre d'Urbain Milly possède largement de quoi plaire et faire du bien.

Pr. Testas.

Le Gérant : Gabriel Beauchesne.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

MOISE ET SON ŒUVRE[1]

Moïse est le personnage le plus considérable de l'Ancienne Loi, à en juger par la trace qu'il a laissée dans la littérature biblique. Pour les auteurs des livres historiques, prophétiques, sapientiaux, sa figure domine l'épopée de la sortie d'Egypte, Jos. XXIV, 1-10 ; I Sam. XII. 6-8 ; Ps. LXXVII. 20 ; Is. LXIII, 11-12 ; Os. XII, 13 ; Mich. VI. 4 : assisté de l'Esprit d'En-Haut, thaumaturge, ami de Dieu, il jouit de la familiarité divine et intercède dans les cas désespérés, I Chron. XXIII, 14-17 ; Eccli. XLV, 1-5 ; Ps. XCIX, 6, ss.; Jer. XV. 1 ; il est le législateur par excellence, Ps. CV, 26-45, CVI ; Dn. IX, 11-13 ; Mal. IV, 4 : en fait tous les codes se réclament de lui, et rien ne doit être omis de ce qu'il a prescrit, Jos. VIII, 30-35. La vénération pour la personne et l'œuvre de Moïse persiste dans le Nouveau Testament : l'Epitre aux Hébreux célèbre sa sainteté ; quant à son autorité, loin d'être mise en doute, elle est invoquée dans les controverses entre Jésus ou les Apôtres et leurs adversaires, Luc IX, 31. XVI, 29 ; Joh. V, 45, 46 ; Act. III, 22. VI, 20 ; Hebr. III, 2-6.

Plus on y réfléchit, plus cette fidélité des générations à la mémoire de Moïse semble prodigieuse : elle persiste, en dépit des exigences d'un développement législatif qui requiert sans cesse des adaptations et des précisions nouvelles, en dépit des défaillances incessantes d'un peuple oublieux ; elle persiste chez les Prophètes, qui sont pourtant les hommes de l'Esprit, et qui en appellent directement à des révélations personnelles ; elle persiste enfin même au sein de cette révolution religieuse qu'est le

1. Conférences données à N.-D. de Sion, à un auditoire de Juifs convertis ou sympathisants.

christianisme, et qui tout en dépassant Moïse, entend prendre pied sur le dogme, la morale, les institutions qui viennent de lui.

Cette survie extraordinaire d'un homme pose un problème : quelle fut sa physionomie, sa mission, l'idée dont il a jeté la semence ? Problème passionnant, comme tous ceux qui touchent aux origines, et qui intéressent nos convictions religieuses.

Pour le résoudre, deux questions sont à examiner : 1) Comment Moïse a-t-il délivré son peuple de la servitude d'Egypte ? 2) Comment a-t-il jeté les bases de la religion d'Israël ?

En d'autres termes, deux titres résument le sujet de ces conférences : 1) Moïse libérateur ; 2) Moïse législateur.

I. — MOISE LIBERATEUR

A. *La vocation de Moïse*

Sur le caractère de Moïse, sa famille, ses antécédents, le cadre historique de son activité, en un mot, sur tout ce qui sollicite d'abord la curiosité des historiens, nos renseignements sont rares ou vagues. On nous dit Num. XII, 3, qu'il était « très doux » : c'est un trait qui nous étonnerait chez un conducteur de peuple si nous ne prenions ce mot au sens qu'il a dans les Ps. et les écrits de sagesse, à savoir : plein d'une humble révérence envers Dieu. Sa mère, sa femme, sa sœur, sa lignée sont des personnages de second plan ; sa tribu, qui est celle de Lévi, lui doit sans doute d'avoir eu une place à part en Israël. Quant au cadre historique, il y a lieu d'hésiter entre le XVe et le XIIIe siècle. Il semble pourtant que les recherches archéologiques faites sur les sites de Tanis et de Jéricho recommandent plutôt l'époque de Ramsès II et de Ménephta, au XIIIe siècle. En toute hypothèse, quelle qu'ait pu être son éducation égyptienne à la cour des Pharaons, nous n'en saisissons guère la trace dans son œuvre religieuse et sociale : si des influences ont joué, ce sont surtout, sinon exclusivement, des influences sémitiques. En fait, tout nous crie que l'âme de Moïse est profondément israélite, et reste préoccupée des intérêts d'Israël : l'incident qui provoque sa fuite, les lieux où il va chercher refuge, les coutumes

qu'il consacrera par sa législation, les institutions qu'il fondera, tout cela porte l'empreinte du génie de sa race.

En définitive, le personnage tient étroitement à son milieu et à son temps, mais soit à cause du recul des siècles, soit à cause de la tâche qui lui a été confiée, nous ne le voyons que sous l'aspect religieux, et comme point de départ d'une œuvre extraordinaire.

Tout se ramène donc à la question de sa vocation. Dans quelle circonstance cette vocation lui fut-elle donnée, et quel en était le contenu ?

Vous connaissez les faits : fugitif, Moïse s'enfuit, comme tant d'autres, en terre asiatique, dans les déserts qui se trouvent à l'orient du delta. Accueilli par les Madianites, dont l'habitat semble avoir été dans la région du golfe élanitique, il obtient la confiance d'un chef de clan nommé Jéthro, qui exerce les fonctions sacerdotales. Il en épouse la fille, et pendant quarante ans, partageant la vie nomade de ces tribus, il mène paître les troupeaux dans la péninsule du Sinaï, à travers les steppes sablonneux ou les hautes plaines de la région montagneuse. Un jour, se trouvant dans l'un des Ouadis qui coupent, de leurs failles profondes, les masses granitiques, il voit un buisson qui brûle sans se consumer et s'entend appeler par une voix mystérieuse. Avec les marques de religion requises par la présence divine, il s'approche rempli de crainte, et reçoit la mission d'aller délivrer Israël de la servitude d'Egypte. Pour que cette mission apparaisse authentique aux yeux de ses compatriotes, il demande au nom de qui il doit parler.

Le nom, pour les Hébreux comme pour les sémites de ce temps, a une importance considérable. Ils voient un rapport étroit entre le nom et la personne : le nom définit la personne : ce qu'elle est en elle-même physiquement, c'est-à-dire sa nature, Gen. II, 18-24 ; ce qu'elle est moralement : ainsi dans les perspectives du prophète Isaïe, Jérusalem sera appelée la cité de justice, parce qu'en fait, elle sera convertie, Is. I. 26, IV. 26, LXI. 3, LXII, 4 ; le nom est aussi à lui seul un présage, l'expression d'une prédestination providentielle : ainsi le nom de Jacob, etc... Cette conception reste fondamentalement la même quand il s'agit de Dieu. Le nom de Dieu est en liaison avec sa personne, puisqu'on l'aime, qu'on le loue, qu'on le sanctifie,

qu'on le proclame grand, éternel, terrible. Dans les théophanies, on parle de la présence du nom pour signifier la présence de la personne, Ex. XXIII. 21 ; le Temple de Jérusalem est le lieu que Dieu choisit pour y mettre son nom et donc en faire sa demeure. Deut. XII. 5, etc. Si donc Dieu révèle son nom, ce ne peut être qu'à ses amis, à ceux auxquels il veut du bien, à ceux avec lesquels il contracte alliance. Par là, il leur ouvre le secret de sa nature transcendante, au moins de ses intentions miséricordieuses. Telle est la pensée qu'il faut avoir sous les yeux pour comprendre le sens profond de la scène du buisson ardent.

A Moïse, qui lui demande son nom, Dieu répond : « éheyéh 'asher 'éheyéh ». Je suis celui qui (est) je suis ». Les verbes sont à l'imparfait ; or l'imparfait sémitique indique la permanence : il s'agit donc ici de la permanence dans l'être, ou tout au moins dans la manière d'être. Dieu est celui qui continue d'être ce qu'il a toujours été. Plus loin, il ajoute : Tu répondras aux enfants d'Israël : Celui qui est « yahweh » m'envoie vers vous. Quand Dieu parle de lui-même, il dit : Celui que je suis : « 'éheyéh » ; quand les autres parlent de lui, ils l'appellent Celui qui est : « Yahweh », et c'est ce dernier mot qui restera le nom propre du Dieu d'Israël.

Celui qui est, c'est celui qui est l'Etre par excellence et qui ne peut cesser d'exister, c'est l'Eternel. Mais aussi, d'une manière moins métaphysique et plus accessible aux auditeurs de Moïse, c'est celui qui restera, vis-à-vis de la génération présente et des générations futures, ce qu'il a été vis-à-vis des patriarches Abraham, Isaac et Jacob. Avec eux, il avait fait alliance ; malgré les apparences, il ne cesse pas de s'intéresser à leurs descendants et de vouloir du bien à son peuple. Déjà sans doute dans le passé, on connaissait ce Dieu et on l'honorait sous un nom plus ou moins semblable à celui qui est aujourd'hui révélé. Mais désormais, ce nom prend une forme grammaticale nouvelle, bien hébraïque et qui est grosse de signification. Ainsi l'alliance antique entre dans une autre phase et les promesses faites aux pères relativement à la possession de la terre de Canaan, vont se réaliser. De ce grand œuvre, Moïse doit être l'artisan : libération des tribus, unification en un seul peuple de leurs éléments disparates, établissement d'une charte législative, mais tout cela fondé sur l'idée religieuse exprimée par le nom de Yah-

weh. Tel est le programme assigné à ce berger que la voix mystérieuse vient d'alerter dans le désert. A cette heure, il reçoit sa vocation de prophète, de chef et de législateur.

B. — *La vocation d'Israël*

De retour en Egypte, Moïse obtient, à force de prodiges, la libération de ses compatriotes. Ils ne s'échappent qu'avec peine, et le dernier des miracles consiste à leur faire franchir la Mer Rouge. Les auteurs ne manquent pas d'expliquer comment les plaies d'Egypte sont en elles-mêmes des phénomènes naturels, miraculeux pourtant dans leur intensité, leur nombre, le temps où ils se produisent ; comment le passage de la Mer Rouge s'opéra en un point qu'elle a actuellement abandonné, et qu'elle abandonna alors d'une façon inattendue et transitoire, par suite d'un violent vent d'Est, rare en ces parages, combiné avec une marée exceptionnellement forte. Je préfère souligner la signification spirituelle de ces événements prodigieux : le Dieu qui s'est révélé à Moïse s'affirme ici supérieur à toutes les divinités de l'Egypte ; c'est en faveur de son peuple qu'il se montre prodigue de miracles, et ainsi lui procure une libération qui eût été autrement impossible. Vraiment, il exprime à tous les yeux ce que signifie son nom : celui qui reste fidèle à ses promesses, et qui les accomplit en dépit de tous les obstacles.

Israël libéré est donc en terre asiatique. Que va faire son chef? L'hypothèse la plus simple est de longer la côte méditerranéenne et d'atteindre le pays palestinien dans la région de Gaza. Simple en théorie, l'hypothèse est pratiquement irréalisable, les plaines étant aux mains des Cananéens, encore forts, et dotés d'un armement auquel les envahisseurs ne sauraient résister. Tout au moins ne serait-il pas raisonnable de viser directement la région de Cadès ? On ne risque, en ces parages, d'autre rencontre que celle des nomades, et de là on pourra prendre son point de départ pour pénétrer en Palestine par la région montagneuse du Sud. L'hypothèse est en effet raisonnable, et bon nombre d'exégètes croient qu'elle s'est en effet réalisée. Il faut avouer cependant que cette opinion repose sur des postulats qu'on ne saurait admettre, et ne tient pas compte de la meilleure

tradition biblique. D'après celle-ci, c'est l'hypothèse la moins vraisemblable qui est choisie, à savoir : Moïse prend son chemin vers le sud-est, tournant le dos à la Terre promise, et mène son peuple vers le massif qui occupe le centre méridional de la péninsule. C'est là que se trouve le buisson miraculeux et qu'il a reçu sa vocation : à ce même endroit, il conduit les fugitifs, pour qu'ils y reçoivent, eux aussi, l'impression ineffaçable d'une révélation de Yahweh.

Cette rencontre avec Dieu est bien nécessaire : jusque-là, tout en ayant conscience de leur communauté d'origine, les fils de Jacob ne formaient guère qu'un ensemble de clans, menant chacun son existence propre. De plus, une multitude de gens de toute espèce, Ex. XII. 38, s'étaient joints à eux au moment du départ : asiatiques depuis longtemps fixés en Egypte, Lev. XXIV. 10-14 ; nomades du désert. Tout ce monde formait une multitude bigarrée que Num. XI. 4, qualifie de tourbe, de ramassis. Malgré la communauté d'intérêts qui unissait ensemble ces éléments disparates, l'unité de croyance et d'aspirations était bien loin d'exister entre eux. Les étrangers ne pouvaient être empressés à honorer Yahweh et ils gardaient bien plutôt dans leur cœur le souvenir et l'amour de leurs dieux et de leurs cultes nationaux. C'est ce qui apparaît nettement en plusieurs circonstances, v. g. Num. XI 4 (murmures à cause du manque de nourriture) ; Lev. XXIV. 10-14 (l'Egyptien qui a blasphémé le Saint-Nom).

On voit donc quel est l'à-propos, quelle est même la nécessité d'un séjour au Sinaï. Il s'agit au pied de la Sainte Montagne et grâce aux puissantes manifestations divines de fusionner en un seul tout ces éléments divers ; d'en faire, non une collectivité quelconque, mais une nation, dont la stabilité sera assurée par l'alliance avec Yahweh.

Les événements du Sinaï se rattachent tous à l'idée d'alliance.

Il n'y a pas de notion plus familière au monde sémitique ancien, ni plus profonde au point de vue de la théologie biblique, que la notion d'alliance. L'alliance *berith*, est un contrat sur lequel s'accordent solennellement deux hommes, ou deux collectivités, en vue de leurs intérêts réciproques. Par ex., Abimélech et Isaac, Gen. XXVI. 26-31, Jacob et Laban, Gen. XXXI. 44-54, s'entendent pour délimiter leurs territoires respectifs. Les

termes du contrat étant arrêtés, on s'engage réciproquement par serment, on prononce des malédictions contre celui qui viendrait à violer ses engagements, et la cérémonie se termine par un repas.

Même profane, l'alliance a déjà en elle-même quelque chose de religieux et de moral : implicitement, la divinité est prise à témoin du serment, et chargée d'exécuter les sanctions. Enfin, la volonté s'engage en pleine liberté, et se lie, de sorte que les parties ont l'une sur l'autre des droits imprescriptibles.

Telle est la notion qui entre de plain-pied dans l'histoire d'Israël. Si Yahweh est le Dieu particulier de la nation, il peut traiter avec elle pour le mieux des intérêts communs. La seule différence sera qu'entre Dieu et les hommes, le contrat ne peut être en rigueur de termes bilatéral : si le Maître de toutes choses s'engage, ce n'est pas qu'il ait besoin de nos services, mais c'est en vertu de sa bonté, de sa miséricorde toute gratuite. Etant donné qu'il nous veut du bien, il nous impose des obligations comme condition de ses faveurs. Sous l'idée d'alliance divine, se cache donc une conception très haute : celle d'une initiative prise par le Dieu qui aime les hommes, et d'un service librement consenti par ceux-ci en matière morale.

Telle est la thèse que développe sans cesse l'histoire biblique et qui permet d'en comprendre l'esprit et la profondeur.

Ces préambules une fois posés, on comprend quelle est la portée des événements du Sinaï. Ce qui en fait le caractère spécial, c'est que Dieu entend conclure l'alliance, non avec un individu, fût-il le représentant d'une collectivité, mais directement avec cette collectivité même. Les circonstances terrifiantes dont parle Ex. XIX, ont pour but de frapper les imaginations, mais elles sont surtout le signe, pour ainsi dire classique, de la présence divine.

Ainsi les deux parties contractantes sont en présence, et cette affirmation est très forte sous la plume des écrivains sacrés, puisque les anciens sémites croyaient que l'homme ne peut voir la divinité sans mourir. Cependant, la voix de Dieu se fait entendre, et ce qu'il prononce, c'est ce que les textes appellent les dix paroles.

Leur contenu, personne ne l'ignore. Il se réduit aux prescriptions suivantes : Yahweh est le seul Dieu auquel Israël doive ren-

dre ses hommages ; le culte des images de la divinité est interdit ; il faut respecter le Saint Nom, observer le repos du Sabbat ; l'enfant doit vénérer ses parents ; le meurtre, l'adultère, le faux-témoignage sont prohibés ; enfin, on doit repousser tout désir des biens du prochain.

Ainsi sont proclamés les articles fondamentaux du dogme et de la morale, et de telle sorte que la morale soit intimement liée au dogme.

Parmi les prescriptions morales, la dernière est particulièrement remarquable : elle pousse en effet l'exigence jusqu'à interdire le simple désir, c'est-à-dire l'acte intérieur. Nous voilà bien loin des religions antiques, toutes préoccupées du formalisme des rites.

Quant aux éléments dogmatiques que contient le Décalogue, ils tiennent en une formule : Yahweh est le Dieu d'Israël, et il entend être adoré par Israël comme le Dieu unique. Ainsi se trouve énoncé le trait essentiel de la religion, dont Moïse est le médiateur, c'est une religion monothéiste.

Le Dieu d'Israël est en effet différencié radicalement de tous les autres : non pas en ce sens qu'il est un dieu national parmi les autres, mais parce qu'il est le Dieu unique ; les autres n'existent pas. Sans doute, les Moabites déclarent bien qu'ils sont le peuple de Camosch, Num. XXI.29 ; ils attendent son secours dans la guerre ; s'il les délaisse, ils pensent qu'il a contre eux quelque sujet de mécontentement. Peut-être à l'origine de ce culte, une cérémonie d'alliance est intervenue, mais les Moabites n'ont jamais cru que Camosch, en sa toute-puissance et son indépendance, les ait librement choisis. Imbus de convictions totémistes, ils croient que leurs relations avec leur dieu sont des relations de parenté, fondées sur les liens du sang. Aussi ses bons services sont en quelque sorte nécessaires, et n'engendrent aucune reconnaissance ; réciproquement, bien que le dieu de Moab soit la divinité préférée, elle n'est pas l'unique à l'autel de laquelle on porte l'encens. Telle était la conception des Moabites ; c'était celle de ce temps et de ce pays, ce fut celle qui attira toujours les éléments inférieurs du peuple d'Israël, et le grand miracle du Yahwisme est justement de l'avoir éliminée.

Donc, le dogme fondamental est que Yahweh ne doit rien à Israël, et sa libre détermination est fondée sur ses attributs essen-

tiels : l'indépendance, la bonté, la miséricorde, les exigences morales. De tels traits éliminent en principe la possibilité de divinités semblables, et en fait l'histoire nous montre qu'il n'en a pas existé. Dire que cette conception est seulement un hénothéisme moral est employer une expression équivoque. Le seul mot qui convienne est le mot monothéisme.

Mais on posera peut-être, comme un certain nombre de critiques, la question suivante : cette conception est-elle authentique ? En d'autres termes, sommes-nous assurés que les documents bibliques, rédigés à une époque plus ou moins tardive, n'ont pas idéalisé, en projetant dans le passé mosaïque, les convictions d'une théologie plus évoluée ?

Cette hypothèse n'est pas recevable.

1. Même si l'on admet pour la rédaction des documents les dates proposées par Wellhausen, la question reste entière. Ce qui importe en effet, ce n'est pas la date de la rédaction des documents, mais celle des matériaux qu'ils mettent en œuvre. Or on sait que sur ce point, le mouvement de réaction contre l'école de Wellhausen s'accuse de jour en jour davantage. Il suffit, en tous cas, que le Décalogue, fût-ce dans une forme simplifiée, remonte à Moïse, pour que notre thèse soit reconnue vraie. Or, comme le reconnaissent les critiques raisonnables, nulle objection sérieuse ne peut être faite à l'encontre de cette affirmation.

2. Le fait que le Décalogue prohibe les images est caractéristique. Il semble bien que les images prohibées ici soient celles non seulement des idoles, mais du vrai Dieu. En effet, le culte fondé par Moïse ne connaît que l'Arche, comme un simple symbole de la présence divine : plus tard, le sanctuaire de Silo, puis celui de Jérusalem, n'admettront, malgré l'ambiance cananéenne, ni stèles, ni poteaux sacrés, ni représentation figurée d'aucune sorte.

3. La preuve la plus impressionnante est donnée par le développement religieux d'Israël, dans tout le cours de son histoire. Comment se fait-il que ces éléments disparates entraînés par Moïse au Sinaï se sentent à jamais unis par un lien indestructible ? Comment ce peuple de semi-nomades résiste-t-il à la séduction des cultes cananéens, cultes sémitiques, naturalistes et sensuels, qui parlent très vivement à son âme sémitique ? Comment les tribus disséminées à l'époque des Juges ne sont-elles pas absorbées par le

milieu ambiant, beaucoup plus civilisé ? Comment résistent-elles à l'épreuve du schisme, qui malgré la division politique et la compétition d'intérêts, ne réussit pas à anéantir l'âme commune ? Enfin, comment la prédication ardente des prophètes, leurs imprécations contre les fautes morales et sociales, leurs cris de confiance, les perspectives qu'ils ouvrent, peuvent-elles être efficaces, et produire dans les âmes des impressions si profondes ?

Il n'y a qu'une réponse à ces questions. C'est que le dogme du Dieu unique et moral a été proclamé dès le premier moment où le peuple a pris naissance comme peuple. Voilà le lien spirituel et indestructible qui explique la permanence de la vie nationale et religieuse d'Israël à travers tant d'événements contraires. Ce miracle est le plus grand de l'histoire Sainte. Ceux-là seuls le nient qui ne croient pas au miracle, je veux dire, à la possibilité d'une révélation : c'est là une position qui est d'ordre non plus critique, mais philosophique. Il est permis de répondre, sur le terrain philosophique, que le monothéisme ne peut sortir du polythéisme, même en interposant l'évolution ; pas plus que le spiritualisme ne peut sortir du matérialisme.

Disons donc pour conclure : la vocation de Moïse fut de révéler à son peuple le nom et la nature du Dieu unique, qui voulait être en même temps le Dieu particulier d'Israël. La vocation d'Israël, notifiée dans la grandiose théophanie du Sinaï, devait être de reconnaître le monothéisme et d'en accepter les exigences morales. Quelles sont ces exigences ? C'est ce qu'il faut maintenant montrer, en étudiant la loi mosaïque.

(A suivre.)

A. Robert, P. S. S.

LES VERTUS MORALES SURNATURELLES

L'apologie du surnaturel chrétien requiert qu'on définisse soigneusement ce qu'on entend par « surnaturel ». Dans l'espoir d'apporter quelque lumière sur les rapports entre la nature et le surnaturel, le P. de Vooght, O. S. B., a publié, il y a quelque temps, une étude sur les vertus morales infuses[1]. Deux raisons le poussaient à traiter ce problème : les auteurs traitent cette thèse sans ampleur et cependant elle est souverainement importante pour saisir ce que nous appelons le surnaturel chrétien[2]. Le P. de Vooght conclut son étude par la négation[3]. Il n'y a pas de vertus morales surnaturelles infuses. La grâce divinise la nature avec toutes ses facultés et ses aspirations. Cela suffit. Cette conclusion suppose une mauvaise intelligence du caractère surnaturel de ces vertus morales infuses, et nous désirerions mettre en lumière ce point de doctrine théologique, pour mieux saisir en quoi consiste le surnaturel.

1° *Existence et nécessité de ces vertus*

La justification, dit le concile de Trente[4], ne consiste pas seu-

1. P. De Vooght, O.S.B., *Y a-t-il des vertus morales infuses ?* Ephemerides theologicae Lovanienses, avril 1933, X, pp. 232-242.
2. Très communément nos auteurs défendent l'existence des vertus morales infuses, mais on ne peut se cacher qu'ils traitent généralement la question sans grande ampleur. Les thèses sur les vertus morales infuses donnent souvent l'impression d'une pièce que l'on veut garder dans un ensemble, un peu par esprit de routine, parce que l'on a été habitué de l'y voir, mais dont l'importance est mince. Et cependant croyons-nous, l'idée qu'on se fait de ce point de doctrine est de nature à réagir très nettement sur les conceptions fondamentales de la théologie catholique concernant la distinction et l'unité des deux ordres. Pour ce motif, il vaut la peine qu'on s'y arrête (p. 233).
3. On doit se garder des vertus morales infuses (p. 241).
4. Sess. VI, cap. 7.

lement dans la rémission des péchés, mais encore dans la *sanctification* et la rénovation de l'homme intérieur, par la réception libre de la grâce et des dons. Le concile ne définit pas autrement ce qu'il entend par ces dons, mais il complète sa définition en disant : que l'homme d'injuste qu'il était devient juste et que, d'ennemi de Dieu, il devient ami pour pouvoir être héritier en espérance de la vie éternelle.

Par la grâce sanctifiante, l'homme devient juste vraiment. Par ce mot de justice, les Pères du concile comprennent l'ensemble des vertus morales[5]. Luther tenait la rémission des péchés et la grâce comme de simples fictions juridiques. Le péché originel avait vicié totalement notre nature et les blessures, qu'il avait faites étaient incurables. La restauration du Christ ne pouvait être qu'à l'extérieur et cela suffisait pour nous rendre dignes du ciel. Les Pères du Concile discutèrent longuement sur la justice imputative et déclarèrent que notre justice, infusée par Dieu, était réellement intrinsèque : par la justification « *vere justi nominamur et sumus* ». Or, peut-on être vraiment justes sans posséder les vertus morales ? Le catéchisme romain a soin de noter qu'avec la grâce sanctifiante, nous recevons, au baptême, tout le cortège des vertus morales qui nous sont infusées par Dieu[6]. La justification produit en l'âme une réelle sainteté et, comme nous le verrons plus loin, les vertus que Dieu nous infuse sont les seules vraies vertus morales.

Saint Thomas avait donné de bonnes raisons pour admettre l'existence et la nécessité des vertus morales surnaturelles. Le P. de Vooght n'admet point la force de ces raisons[7]. Il est certain que nous ne pouvons apprécier les raisons du Docteur angélique si nous ne sommes fixés sur le caractère de ces vertus. Aussi nous ferons valoir plus tard les raisons profondes, données par saint Thomas et les autres théologiens.

5. Cf. *Concilium Tridentinum*, ed. Goerreziana, tom. V, ed. Ehses (p. 279, 681). Theiner, *Acta Conc. Trid.*, I, 16, 288, etc.
6. *Catechismus Conc. Trid.*, Pars 2a, n° 51.
7. « Nous ne pouvons nous cacher que nous n'avons pas saint Thomas pour nous dans cette question. Il admet les vertus morales infuses et nous donne comme fondement de ses convictions les arguments que nous avons déjà analysés, celui des objets formels différents, celui de la proportion entre l'activité morale et la fin surnaturelle. On s'étonne moins de retrouver ces arguments d'une insigne faiblesse chez beaucoup de scolastiques quand on sait qu'ils se trouvent aussi dans saint Thomas. Mais il n'y a pas lieu non plus de trop s'étonner de la position du docteur angélique. Il y a des ombres à tout tableau. La mentalité métaphysique scolastique est la cause de celle-là... » (*op. cit.*, p. 240).

Donnons celles qu'expose saint Bonaventure. Pour ce grand docteur, les vertus morales surnaturelles sont nécessaires à l'homme justifié pour qu'il puisse produire des œuvres morales méritoires. Pour faire un acte de patience, de force ou de tempérance qui soit méritoire, il ne suffit pas que l'homme justifié possède la vertu théologale de charité. La charité est la forme impulsive de toutes les vertus chrétiennes, mais, comme le reconnaît le P. De Vooght lui-même[8], elle n'est qu'une forme *extrinsèque*. Elle ne remplace pas les autres vertus de telle façon que l'homme justifié ne possède qu'une seule vertu, la charité. Cela se comprend : l'amour commande toute mon activité morale, mais cette activité morale reste en elle-même ce qu'elle est. Je puis donner à un ami des gages d'amitié, ces gages seront en eux-mêmes des actes variés, indépendamment de leur destination. Pour plaire à un ami, je puis faire des actes de patience ; ces actes seront bien réellement des actes de patience quoiqu'ils soient faits par amour. Donc, si je n'ai qu'une vertu de patience naturelle ou acquise, il faudra dire qu'un acte naturel ou d'une vertu acquise peut mériter la gloire du ciel, s'il est joint à un titre extrinsèque. Il n'y a pas de proportion. Et l'on se fait illusion. En fait, dans le cas donné, il y a deux actes : un de charité, qui est méritoire, et un de patience. Ce dernier, étant purement naturel, ne peut rien mériter, déclare saint Bonaventure.

Pour que cet acte de patience soit méritoire, il faut nécessairement qu'il émane d'une vertu surnaturelle de patience[9].

La vertu chrétienne de foi commande, elle aussi, tous nos actes chrétiens puisqu'elle inspire toute notre conduite. Cependant ce motif de foi, qui nous guide dans la pratique de la vertu, laisse nos actes vertueux ce qu'ils sont en eux-mêmes. Le pécheur, qui garde la vertu surnaturelle de foi, ne produira aucun acte surnaturel d'une vertu quelconque. Dans un seul et même geste, il pourra faire un acte surnaturel de foi, s'il est conduit par cette vertu, et un acte purement naturel de la vertu qu'il pratiquera. On ne peut agir surnaturellement si on n'a pas la

8. Certains motifs qui ne touchent pas à son objet formel, qui lui restent *extrinsèques* (c'est nous qui soulignons) ; tels sont l'amour du Christ, la charité, forme *extrinsèque* impulsive de toutes les vertus chrétiennes, la foi en la valeur rédemptrice de la souffrance (*op. cit.*, p. 238).



9. In III Sent., d. 33, a. 1, q. 5.

faculté de cet agir. Une motion extrinsèque ne suffit pas. L'acte volontaire suppose la volonté comme l'acte de comprendre suppose l'intelligence. L'acte surnaturel suppose une puissance surnaturelle puisqu'il n'est que l'actualisation de cette puissance[10].

Même l'action du Saint-Esprit, motion surnaturelle au premier chef, ne peut remplacer l'habitus infus naturel et élever l'âme de telle manière qu'elle produise un acte vraiment surnaturel[11]. Avec l'action du Saint-Esprit, ou l'acte n'est plus volontaire, et par suite n'est pas humain, ou il n'excède pas la faculté qui le produit, et n'est alors qu'un acte naturel d'une faculté humaine.

Je puis agir pour un motif de foi ; quelle sera la qualité de mon acte ? Pour faire un acte de volonté, je dois connaître le bien que je choisis, cela ne veut pas dire que je ne fais pas un acte de volonté. De même si je veux m'appppliquer à l'étude, par le fait même que je choisis l'étude, cette étude est un acte intellectuel, précédé sans doute d'un acte de volonté : il est en soi vraiment intellectuel. On ne réfléchit pas assez à cela quand on déclare que pour faire un acte surnaturel, il suffit de le faire avec les lumières de la foi. Cette foi est nécessaire mais elle ne change pas la nature de l'acte, qui se tire de son objet formel et nullement du motif qui a poussé à le poser[12].

La charité est le principe du mérite. Elle ne suffit pas et suppose qu'on agit.

10. L'action n'est que la mise en activité de la puissance ou de la force (QQ. disp. *De Spir. Creat.*, a. 11). C'est sur ce principe que les philosophes s'appuient pour distinguer dans l'âme des principes d'actions distincts les uns des autres, des facultés diverses (cf. Mercier, *Ontologie*, p. III : les divisions de l'être, 1, n° 4 ; saint Thomas, *De Virt.*, a. 1 ; *in I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, etc., etc...

11. *De Caritate*, a. 1, cf. *in II Sent.*, q. 24, y. 1, a. 1.

12. De nos jours on multiplie l'expression de surnaturel. Au sens strict le surnaturel est un *don* divin, qui surpasse toutes les exigences de la créature. Il s'agit d'un don accordé à la créature et nullement d'une action divine. Toutes les actions divines sont surnaturelles, la création du monde tout autant que la sanctification d'une âme. Tout ce que Dieu accorde à la créature n'est pas en soi au-dessus de la nature. Certains dons naturels peuvent être accordés surnaturellement ; en ce sens le miracle est surnaturel. Dieu nous accorde aussi certaines faveurs providentielles pour l'obtention de notre salut. Ces faveurs en soi naturelles, vg. une prédication, un avis, une bonne pensée, seront surnaturelles dans leur but, mais non en elles-mêmes. Nous ne parlons dans cet article que du surnaturel strict. Le pécheur conserve la foi surnaturelle. Il peut donc faire des actes surnaturels de cette vertu. Il peut posséder aussi des vertus acquises et faire des actes de force, de patience, de tempérance, etc.. Ces actes peuvent être accompagnés d'actes de foi surnaturels, mais en eux-mêmes ils ne seront que des actes purement naturels, émanant de vertus acquises. Le pécheur ne possède ni la grâce, ni la charité et par suite aucune vertu morale surnaturelle.

Sans doute, comme avec la charité se trouvent toutes les vertus infuses, on peut dire que celui qui a la charité mérite par toutes ses bonnes actions, puisqu'elles émanent de principes prochains surnaturels et que la charité commande l'actualisation de ces principes. Il ne faut pas les exclure, comme on n'exclut pas les bonnes actions.

On n'éprouverait aucune difficulté à admettre l'existence et la nécessité des vertus morales surnaturelles si on saisissait parfaitement en quoi consistent ces vertus. Il ne suffit pas d'indiquer en quoi elles se distinguent des vertus acquises, il faut encore indiquer quel est leur caractère spécial et pourquoi elles portent ce nom générique de vertus[13].

2° *Caractères des vertus surnaturelles*

En français le mot vertu comporte des acceptions diverses que l'on trouve déjà dans les littératures anciennes[14]. Dans son acception la plus commune la vertu est une disposition ferme ou constante à faire le bien.

13. Si on admet comme vertus que des vertus qui rentrent dans le cadre psychologique, c'est-à-dire qui soient acquises par un effort graduel et continu et dont l'existence soit connue par l'observation et l'expérience, dans ce cas on doit refuser aux réalités que sont les vertus surnaturelles le nom de vertus. Ce nom ne convient pas non plus alors aux vertus théologales.

Mais a-t-on raison de refuser ce nom à ces réalités surnaturelles si on veut employer un langage correct en philosophie ?

On pourra dire que le langue évolue avec le temps. C'est ainsi que le mot de *passion* a dans le langage philosophique moderne un sens péjoratif qu'il n'avait pas dans la philosophie ancienne. Soit ! Qu'on cherche un autre mot, mais qu'on ne nie pas pour une question de mots des réalités surnaturelles qui sont les richesses de l'âme chrétienne justifiée.

Il est très important d'insister sur la vraie notion des vertus surnaturelles au catéchisme, dans la prédication, etc., pour n'avoir pas une mauvaise intelligence des vertus morales surnaturelles, pour ne pas supprimer les vertus acquises et pour bien diriger sa vie chrétienne, conformément aux principes théologiques certains.

14. Saint Augustin dit au quatrième livre de la *Cité de Dieu* que la plupart des anciens ne définissent pas autrement la vertu que l'art de bien vivre. Il propose ailleurs une autre définition de la vertu qui est plus étendue et dont saint Thomas s'est voulu servir, la nommant une bonne qualité qui fait bien vivre celui qui la possède, de laquelle personne ne peut mal user, et que nous tenons de la main de Dieu. Cette définition convenait fort bien aux vertus morales surnaturelles. Saint Thomas, quand il parle des vertus chrétiennes, vg. de la pénitence, ne parle que de ces vertus surnaturelles.

Il sait d'ailleurs que ce mot est pris en trois acceptions diverses (Ia, IIae, q. 55, a. 1, ad 1um). On dit couramment qu'on a fait un acte de vertu sans pour cela affirmer qu'on a la disposition ferme et constante à pratiquer ces actes. Toute bonne action est un acte de vertu qu'on ait ou qu'on n'ait pas l'habitude vertueuse.

a) Origine..

Dans cette définition, on fait abstraction de l'origine de cette disposition et s'il fallait nécessairement que cette disposition provînt de la répétition des actes, nos vertus surnaturelles ne mériteraient pas ce nom. L'origine n'appartient pas à l'essence d'une chose et les anciens philosophes distinguaient avec raison les causes formelles de toute cause efficiente. D'après eux, l'habitude était et ne pouvait être qu'une qualité, et, parmi les espèces de qualité, elle devait être rangée dans la première classe des qualités, dans celle des dispositions, dont elle se différenciait par son caractère stable et permanent. Ainsi l'habitude était essentiellement une disposition fixe, une manière d'être ou d'agir. Les théologiens adoptèrent ces vues philosophiques et rangèrent sous la dénomination d'habitus les réalités surnaturelles, la grâce et les vertus. Si cette dénomination est fausse, elle ne peut convenir pas plus aux vertus théologales qu'aux vertus morales surnaturelles[15]. Ce n'est point une question psychologique qui doit modifier les appellations des réalités naturelles ou surnaturelles.

Les vertus surnaturelles sont nécessairement infuses par Dieu. Ce n'est point toutefois pour cela qu'elles sont surnaturelles. Dieu peut infuser à l'âme justifiée des dons qu'elle pourrait acquérir par ses propres forces ; ces dons ne seront pas surnaturels en eux-mêmes. Tout don surnaturel est nécessairement infus mais tout ce qui est infus n'est pas surnaturel[16]. Quel don infus le sera-t-il ?

15. Pour éviter toute confusion on pourrait réserver le nom d'habitude à cette augmentation de vitalité produit dans les facultés existantes, produite par l'exercice répété d'actes semblables.

Le nom « d'habitus » conviendrait à la disposition ferme d'être ou d'agir. L'habitus affecte la substance ou la faculté. Dans le premier cas nous avons des habitus entitatifs, comme la santé, et dans le deuxième cas des habitus opératifs, comme la science, l'art, etc...

Il ne faut pas ramener toute philosophie à la psychologie et décrier la philosophie générale ou métaphysique. Nous ne pourrions plus faire de la théologie. Le R. P. De Vooght écrit : « En christianisant Aristote, saint Thomas a édifié une conception métaphysique du monde que l'on peut peut être qualifier de définitive. Mais les inconvénients commencent quand on porte la mentalité métaphysique en dehors de son vrai domaine. Il arrive alors que l'on veuille couler dans un système métaphysique des choses dites sans souci de terminologie philosophique. C'est le cas ici. » (*Op. cit.*, p. 241.)

Nous ne le croyons pas. Tout le surnaturel est métaphysique et s'il est quelquefois peu compris, c'est précisément qu'on abandonne la vraie philosophie, la métaphysique. Un professeur au collège de France, M. Etienne Gilson, ne disait-il pas récemment (Sept, 31 mars 1934) que ce qui importait par dessus tout, en apologétique, était de ramener les esprits à la philosophie générale ou métaphysique ?

b) Essence.

Il le sera quand son objet formel sera surnaturel. On critique assez facilement cette théorie philosophique sur l'objet formel et cependant n'est-elle pas précise et nette ? Le formel est ce qui fait qu'une chose est telle qu'elle est. Un acte est une chose faite ; que sera cette chose ? L'aumône est un secours donné à un pauvre parce qu'il est pauvre. Cette action peut être faite pour des motifs divers, par amour de Dieu, par pitié naturelle, etc. Ces motifs sont extrinsèques à mon acte. Celui-ci est nettement caractérisé ou déterminé. Si je donne un secours à un pauvre pour qu'il me le rende, ce n'est plus une aumône et je ne considère plus le pauvre mais l'homme : mon acte est un prêt. Il peut être un achat, si je donne ce secours pour obtenir une faveur, vg. le vote, de ce pauvre. Dans ce cas je ne considère pas la qualité de pauvre à l'homme que je secours. La vertu n'est pas une habitude quelconque. Elle est une disposition constante sans doute mais une disposition à faire de bonnes actions morales.

Or, la signification morale de nos œuvres est donnée par la finalité qu'elles atteignent. La finalité propre de l'acte doit être subordonnée à la fin suprême. Ontologiquement la fin et le bien sont identiques en morale. Toutefois on peut les distinguer pour varier un même argument.

L'action volontaire est en elle-même conforme ou non à ma dignité humaine. Elle tend à ce que je réalise ma destinée, si elle est bonne. Par suite elle sera conforme à la loi qui me régit comme homme. Nous n'avons présentement qu'une destinée, la destinée surnaturelle[17]. Toutefois je puis considérer une destinée purement naturelle et par suite déclarer bonne naturellement toute action qui sera proportionnée à cette destinée ou conforme à

16. Pour cette raison il vaut mieux dire « vertus morales surnaturelles » que vertus morales infuses. Il est d'usage de donner cette dernière appellation pour bien distinguer ces vertus des vertus acquises.

17. On sait que saint Augustin refusait aux païens et aux pécheurs la possession de n'importe quelle vertu. Le pécheur ne peut faire un acte vraiment vertueux car aucun de ses actes n'est orienté vers la vraie fin de l'homme, qui est une fin surnaturelle. Aucun acte ne réalise notre destinée qui est, dans l'ordre présent, surnaturelle. Saint Augustin n'employait pas le même langage que Baïus et ne voulait pas dire que toutes les actions des infidèles et des pécheurs étaient des péchés, mais simplement que les vertus naturelles ne méritaient que très improprement le nom de « vertus ». Saint Thomas et les théologiens admettent l'opinion de saint Augustin (IIa IIae, q. 47, a. 14), en faisant remarquer que le pécheur et l'infidèle ont de vraies vertus morales naturelles, c'est-à-dire des vertus qui seraient telles si l'homme n'avait pas été élevé à l'ordre surnaturel.

la loi morale qui régirait l'homme, n'ayant pas d'autre destinée. Cette conformité est établie par la raison.

La raison possède les premiers principes de morale et il appartient à l'homme d'en tirer des conclusions pour régler sa conduite.

D'autres facultés sont nécessaires pour me conduire vers ma fin surnaturelle. Le juste s'inspirera dans toute sa conduite des lumières de la foi, et ce sera une prudence surnaturelle qui lui dictera le juste milieu à observer dans toutes les vertus morales[18]. Le chrétien justifié se guide par la foi, informée par la charité, dans tous les actes de sa vie. Il n'est pas seulement un homme, il est de plus l'enfant et l'ami de Dieu.

En s'appuyant sur le Stagyrite, saint Thomas distingue fréquemment les vertus de l'homme et du citoyen[19]. On peut être un homme juste sans être un bon citoyen, disait le Philosophe. Certaines vertus conviennent à des situations qui ne conviendraient pas à d'autres. La finalité n'est pas la même.

Le juste est un citoyen de la Jérusalem céleste et c'est en cette qualité qu'il pratique le bien moral. Ses actes ont donc, en eux-mêmes, une valeur que n'ont pas ceux du pécheur. Ils tendent vers une autre destination et ont une autre portée juridique.

Un exemple fera bien comprendre cette doctrine. L'obéissance d'un enfant est d'une toute autre espèce que celle d'un serviteur. La première est filiale et la deuxième est servile. Et cependant le fils comme le domestique pourront faire les mêmes gestes,

18. Selon les théologiens la foi joue le rôle que les philosophes attribuaient à la syndérèse et qui consiste dans la connaissance des premiers principes. Il est plus facile de juger in abstracto que dans les cas particuliers. Pour bien faire, la lumière des premiers principes ne suffit pas. Dans le concret, il faut estimer tel bien à faire et nous ne pouvons avoir la rectitude de cette appréciation que par la prudence. Elle n'est pas une simple connaissance comme la science morale. Appelle-t-on prudent un homme qui dit : « Voilà ce qu'il faut faire », et qui ne le fait pas ? La prudence est une droite notion de l'agir qui l'atteint jusqu'au fait et le détermine. Elle est un jugement effectif que rien ne remplace. Il faut donc pour faire un acte vertueux surnaturel, en plus de la foi, la vertu de prudence surnaturelle.

19. C'est au troisième livre des « *Politiques* » qu'Aristote distingue les vertus de l'homme des vertus du citoyen. Le saint n'est pas toujours le meilleur soldat ou le meilleur magistrat. Il semble que le Philisophe ait voulu parler des vertus d'état. Dans le même chapitre, il déclare que les vertus de l'homme sont différentes de celles de la femme et donne divers exemples pour prouver son dire. Saint Thomas s'est servi de cette doctrine pour mettre en relief la différence entre les vertus naturelles et les vertus surnaturelles. Le chrétien a des qualités tout autres, s'il est juste, qu'un infidèle. Il est dans une autre condition, puisqu'il est le citoyen de la Jérusalem céleste.

contracter les mêmes habitudes. Leurs vertus seront essentiellement différentes comme leurs actes. On pourrait raisonner de même en comparant les actes d'un ami avec ceux d'un étranger. La qualité de fils ou celle d'ami transforme tous les actes que font l'un et l'autre.

Le juste est l'enfant de Dieu et son ami très cher. Ses actes vertueux seront donc d'une autre essence que ceux du pécheur. Il a des puissances particulières.

c) Augmentation et perte de ces vertus.

La comparaison que nous avons adoptée nous fera bien comprendre ce que la théologie enseigne sur l'augmentation des vertus surnaturelles. Il est clair qu'en multipliant les gestes d'obéissance le fils acquerra une habitude d'obéir. Ce ne sera pas pour cela qu'il deviendra plus fils de son père, s'il s'agit d'un enfant adoptif. Il ne le deviendra que par la grâce de son père et il méritera cette grâce surtout par l'amour avec lequel il fera ses actes d'obéissance. Plus il sera enfant, plus ses actes auront de la valeur. Il fera pourtant des actes d'obéissance filiale mais la filiation, et par suite toutes les conséquences qu'entraîne cette qualité, ne se développera pas par les gestes qu'il fera. Un seul acte quelquefois, s'il est inspiré par un grand amour, méritera plus que la multiplicité d'œuvres, pourtant toujours filiales, faites sans entrain. En tous cas ce développement dépendra toujours de la volonté du père et ne pourra s'opérer que par elle.

Ainsi, il est impossible que la multiplicité des actes surnaturels des vertus morales puissent créer ou développer un habitus surnaturel.

Cette qualité d'enfant, l'homme peut la perdre par un seul acte. Par le péché mortel il cesse d'être enfant et ami, il perd sa situation privilégiée, ses puissances d'action, tout en restant croyant ou fidèle et héritier possible du ciel.

Comment se fait-il qu'en recouvrant ces qualités, il conserve les vices acquis ? L'ivrogne sincèrement converti garde son penchant mauvais pour la boisson, malgré la vertu de tempérance surnaturelle qu'il reçoit lors de sa rentrée en grâce avec Dieu.

Et d'abord saint Thomas[20], avec raison, ne veut pas que nous disions que le converti garde ses vices. Sans doute il garde ses dispositions vicieuses, mais ces dispositions ne sont plus des habitudes, car elles ont perdu de leur fermeté. Elles sont ébranlées

20. *De Virt.*, a. 10.

par la volonté sainte qu'a le juste. Quand on possède une vertu acquise, on sent moins les penchants mauvais. C'est vrai, mais celui qui possède une vertu surnaturelle ne cèdera jamais à la passion, tant qu'il demeurera juste, alors que s'il n'avait qu'une vertu acquise, il pourrait céder quelquefois, sans perdre sa vertu, puisque cette vertu acquise ne peut se perdre que par la répétition d'actes contraires et nullement par un seul acte.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs, et, admettons que les vertus surnaturelles peuvent demeurer en l'âme du juste avec les vices acquis, nous ferons remarquer que la grâce sanctifiante ne supprime ni la concupiscence ni l'irréflexion, ni tout ce qui nous porte au mal. Le fils est très disposé à obéir, quelles que soient les résistances que sa nature oppose aux commandements de son père. Et sa disposition est ferme. Il est vrai que les obstacles demeurent. Sa situation ou qualité ne lui donne pas la facilité pour obéir. Il peut rencontrer en sa nature plus de résistance que le domestique. Qu'importe ! Son obéissance ne sera pas d'une autre essence pour cela. Les vertus surnaturelles ne nous donnent aucune facilité pour pratiquer le bien. La religion ne consiste pas à supprimer notre effort et à nous donner des moyens mécaniques pour agir facilement et aisément. Elle nous élève et nous confère des pouvoirs divins.

Les théologiens ont longuement discuté pour savoir si ce nom de « pouvoirs » ou de « puissances » ne conviendraient pas mieux à ces réalités surnaturelles que sont les vertus morales infuses. Ils ne l'ont pas cru. Leurs raisons ne sont pas négligeables.

On peut se servir d'un pouvoir soit pour le bien, soit pour le mal. Or, les vertus surnaturelles ne peuvent que perfectionner l'âme pour le bien et quel bien ! Le bien surnaturel est parfait.

Un pouvoir demeure ce qu'il est ; il n'est pas susceptible d'accroissement. Les vertus surnaturelles se développent en notre âme avec la grâce et la charité.

Enfin ces vertus ne sont pas des facultés. Notre esprit reste très humain ainsi que notre cœur. Le juste ne possède pas une intelligence divine quoique son esprit soit élevé par la foi. De même notre volonté reste sujette à l'inconstance et au caprice. Le juste comme le pécheur doit pratiquer l'hygiène de cette faculté et développer en lui la faculté de vouloir le bien. Mais le juste a cette volonté surélevée par des principes surnaturels,

comme son cœur ou son amour, qui devient pour Dieu un amour d'amitié ineffable.

Voilà pourquoi le nom de vertus convient mieux que tout autre à ces réalités surnaturelles ou qualités divines que Dieu accorde à l'âme justifiée.

d) Connaissance.

Comment savons-nous qu'elles se trouvent dans notre âme ? Puisqu'elles ne nous donnent pas la facilité de pratiquer la vertu, elles sont soustraites à l'observation et à l'expérience. Comment puis-je savoir que je suis le fils adoptif de quelqu'un ou son ami? Cela n'est pas inscrit dans ma conscience psychologique et cela demeure pourtant très réel et très certain. L'existence de la grâce sanctifiante et des vertus surnaturelles, quelles qu'elles soient, théologales ou morales n'est pas perçue par notre conscience psychologique[21]. Elles n'en demeurent pas moins des réalités. C'est en vertu d'un jugement que je sais que j'ai la grâce et les vertus. Je ne puis douter de l'efficacité des sacrements et je puis savoir si ces sacrements ont été validement administrés et reçus. Des illusions sont toujours possibles. En tous cas je sais que j'ai les vertus surnaturelles de la même façon et avec la même certitude que je sais que je suis en état de grâce[22]. Et ces vertus se développeront avec la grâce. Un serviteur peut obéir mieux qu'un

21. La grâce, dit M. Van der Meersch, n'est pas objet de conscience : ni le païen, ni le chrétien ne peuvent, par la conscience phychologique, constater en eux-mêmes l'existence d'une grâce soit actuelle, soit habituelle; les actions produites par la grâce, dans l'intelligence et la volonté, sont objets de conscience; nous pouvons constater en nous de bonnes pensées, de bons désirs, mais nous ne connaissons pas ces actes comme surnaturels, nous ne les distinguons pas d'actes naturels semblables; les impulsions salutaires ne permettent pas à l'homme de constater, par la conscience psychologique, que la grâce est en lui (*Dict. de Theol. Cathol.*, art. Grâce, col. 1592).

« Le préternaturel, dit encore un autre théologien, le P. Harent, tombe sous l'expérience, vg. un ignorant, soudain inondé de lumière et de science, voit se passer en lui un fait qui dépasse les lois psychologiques et le cours naturel des choses; tandis que le surnaturel, bien plus sublime, mais plus mystérieux, qui est dans la grâce sanctifiante, ne tombe pas sous l'expérience. » (*Ibid.*, art. Foi, col. 371-374.)

Les protestants, s'appuyant sur des principes erronés, croient que la réception de la grâce est une œuvre de grâce sentie; cf. Huby, S. J.: le baptême de l'esprit et le banc des pénitents (Aux meetings de l'Armée du Salut). *Etudes*, 20 octobre 1931.

La conscience psychologique ne peut nous révéler l'existence en nous de vertus surnaturelles. La vertu qu'il serait plus facile de connaître expérimentalement serait la vertu de foi. Or le caractère surnaturel de cette vertu échappe totalement à notre conscience. Suarez, *De gratia*, IX, c. 12; éd. *Vivès*, IX, 553-562).

22. Cf. Nevent, *De la connaissance de notre état de grâce*; Divus Thomas (Plaisance), XXXVI (1934), pp. 321-349.

enfant et son obéissance ne changera pas de caractère. Il y a des pécheurs plus francs que certains justes, plus passionnés pour la justice et toutefois le moindre geste d'une petite sainte surpassera, devant Dieu, source et législateur de la loi morale, tous les plus hauts faits d'un pécheur. Marie très pure par un seul de ses actes a plu davantage au Seigneur que ne peuvent lui plaire les anges et les saints.

Quand nous prêchons au peuple chrétien, nous tenons le même langage[23]. Justes et pécheurs doivent faire de bonnes actions, pratiquer la patience, la justice, la force, la tempérance ; cela ne veut pas dire que ces bonnes actions aient chez les uns et les autres la même valeur et soient des actes de mêmes vertus. Chez le juste ces actions moralement bonnes sont des actes de vertu surnaturelle. C'est fort bien que le juste ait en même temps les vertus acquises (et n'a-t-il pas l'obligation de les acquérir avec le secours de Dieu ?) mais qu'il les ait ou qu'il ne les ait pas, il agit toujours comme enfant de Dieu et son ami. La grâce divinise la nature avec toutes ses facultés et ses aspirations, reconnaît le P. De Vooght (p. 241). Nous avons vu comment. Elle élève nos facultés et leur fait produire des actes strictement surnaturels que nous ne pourrions produire avec nos seules vertus acquises. Qu'elle est belle et riche, aux yeux de Dieu, l'âme divinisée par la grâce, embellie par la charité, ornée de la justice et de toutes les vertus ! Rendons-nous compte de sa beauté et ne supprimons pas ses ineffables richesses[24].

E. NEVEUT.

(23) Le juste doit faire de bonnes actions, c'est-à-dire pratiquer des actes de patience, de tempérance, etc.. Rien d'étonnant dès lors à ce qu'on lui recommande l'exercice de ces vertus. Il doit agir. On lui recommande aussi que ces actes soient le plus surnaturels possible et ils le seront s'il croît en grâce et en charité.

(24) Le P. De Vooght écrit (p. 234) : « Il n'a pas manqué de théologiens, partisans de ces vertus, pour qualifier d'opposée à la foi l'opinion contraire à la leur. A ce sujet nous nous en tenons au verdict de Suarez ; il affirme que l'Eglise ne s'est pas même occupée de la question. » Suarez parle de l'Eglise au concile de Trente.

D'après le P. Lange (*De Gratia* (1929), n° 456, p. 343). Seuls Scot et quelques disciples, certains nominalistes et Durand de Saint-Pourçain auraient nié l'existence de ces vertus. Il serait utile d'étudier leur pensée. Scot ne niait ces vertus que parce qu'il voulait qu'on ne les confondît pas avec les vertus acquises. Durand déclarait qu'on ne pouvait les appeler vertus que dans un sens amphibologique. Suarez réfute cette opinion singulière. Billot donne la note juste quand il dit : « L'opinion de Scot a été peu à peu congédiée, au point que l'opposée, la plus commune dès l'antiquité est devenue, avec le temps, commune et presque universelle dans l'Eglise. » (*De Virt. Inf.*, ed. 4a, Rome (1928), p. 106.)

RÉPONSE A NOTRE ENQUÊTE[1]

Quels sont les courants d'idées familiers aux jeunes générations ?

Les jeunes cherchent le sens de la vie, le pourquoi de notre existence sur la terre, le moyen d'utiliser humainement en toute vérité l'activité de notre être. Quel que soit le degré de la vie sociale où ils se trouvent, les jeunes veulent réaliser tout ce qui est possible à leurs moyens d'action. Ils ne regardent pas aux conditions dans lesquelles leur vie peut s'épanouir et développer son activité. C'est là que les difficultés se multiplient devant eux et brisent leur effort. Leur esprit n'est pas outillé pour connaître la vie, en soupçonner les secrets, en affronter les durs combats, en vouloir les moyens de la rendre apte à la fin pour laquelle Dieu nous a créés. Leur âme s'empresse vers les progrès matériels et se découronne ainsi de sa suprématie spirituelle, de sa valeur éternelle. Elle devient l'esclave de la vie corporelle et des exigences charnelles que les conditions de vie actuelle ont tendance à développer. Le fait du machinisme à outrance et dans le commerce et dans l'industrie et dans l'agriculture a jeté la société dans une crise matérialiste qui déflore l'activité des plus nobles esprits. La jeunesse a des aspirations dirigées plus vers les réalisations matérielles que pour les devoirs de la vie spirituelle. Son âme s'attache à tout ce qui perfectionne la vie corporelle et sensible et ne sait que difficilement s'adapter à un exercice de la vie intellectuelle ou de l'activité aimante dans l'effort, dans le sacrifice que réclame le progrès de la vie spirituelle, dans l'étude du Christ vivant en nous et en son Eglise, dans la pratique de sa doctrine et des vertus qu'elle impose.

1. Cf. *R. A.*, déc. 1933, févr., mars, avril, juin, juillet et août 1934.

On fait des essais de vie dans tous les ordres d'activité, on ne tente à peu près rien pour connaître ce qu'impose le fait primordial du Créateur, la nécessité du Rédempteur, les exigences de l'éternelle vie avec la Trinité. Il est donc nécessaire de ne point céder au courant d'idées qui extraînent les jeunes esprits uniquement vers les perfectionnements de la matière. Ce serait, toutefois, manquer le but que l'on se propose d'atteindre si on voulait en nier la beauté matérielle, fugitive ; mais il y a lieu de faire observer qu'elle est une réalité qui se détruit elle-même, qui est remplacée par d'autres, qui à leur tour disparaissent et que les plus splendides civilisations se sont effondrées comme nous le font voir les ruînes du passé.

Il est donc imposé, par l'observation de la vie et des peuples, d'être d'abord attentif à la perfection de l'esprit, aux réalisations d'une volonté éclairée par l'étude, aux affections d'un amour qui cherche les magnifiques réalités que découvre l'intelligence sous les effets de la toute puissance de Dieu. C'est ainsi l'avidité spirituelle des dons divins et se manifestant par les actes d'une vie en accord avec les données de la raison et de l'Evangile qui donnera satisfaction aux désirs de la jeunesse. Elle y trouvera le moyen de dépasser les réalités matérielles et de les utiliser pour grandir spirituellement, pour en faire part à ceux sur lesquels le jeune homme aura quelque influence et pour devenir plus activement une valeur humaine et chrétienne puissante.

Voyons maintenant comment ces données générales prendront vie, par une préparation intellectuelle et pratique appropriée. Tout ne sera pas proposé absolument et toujours dans l'ordre indiqué. Les circonstances et les dispositions des jeunes surtout demanderont parfois des interversions dans les sujets à traiter, mais il semble qu'il y ait lieu habituellement de se tenir à l'ordre et aux traités proposés.

— Quels aspects doivent être mis en relief en accord avec les préoccupations de l'heure présente — les aspirations des âmes contemporaines — et plus spécialement les courants d'idées familiers aux jeunes générations ?

— Dans la prédication — dans l'enseignement religieux — dans les cercles d'études — dans les directions spirituelles ?

Les aspirations des âmes contemporaines exigent une mise au point qui donne à la doctrine et à la morale une lumière et une valeur en rapport avec leurs besoins actuels.

1° Or *dans la prédication* il ne faut pas oublier l'ignorance des vérités révélées qui rend, sinon inutiles, au moins peu efficaces les exhortations qui sont trop souvent la trame inconsistante de paroles qui devraient apporter vraiment une instruction dans les esprits. On paraît, trop souvent, oublier l'exposé précis de la doctrine, la clarté de l'expression et l'ordre dans les développements. C'est, peut-être, le point sur lequel, d'abord, doit porter l'effort de celui qui a la grave obligation de publier, auprès des âmes dont il a la charge, l'enseignement du Divin Maître.

Mais quels sont les points de cet enseignement qui doivent être, à l'heure présente, l'objet plus spécialement étudié dans la prédication ? Ce serait être dans l'erreur, sur ce point, que d'exclure quelque partie de la doctrine catholique, mais il est clair que c'est sous un certain aspect intellectuel et moral qu'il y a lieu de la présenter, si l'on veut que cette exposition soit en rapport avec les exigences intellectuelles et pratiques des âmes contemporaines. Or quel sera ce point de vue qui devra guider dans l'exposé de la doctrine et de la morale ? Nous ne craignons pas de dire que c'est la mise au clair de la valeur rationnelle de tout l'enseignement catholique qui doit être en évidence dans l'exposé qu'on doit faire. Certes, il y a lieu de ne pas négliger le contact des esprits avec des preuves de la Sainte Ecriture, des Saints Pères et des théologiens éminents, mais c'est la raison dont il faut premièrement exercer la puissance, chercher l'appui, développer les clartés comme ont fait les premiers apologistes, et cela, en usant de toutes les richesses doctrinales ou scientifiques que les siècles mettent à notre disposition.

Cet exposé sera évidemment mis en rapport avec les exigences d'un auditoire de ville ou avec celles d'un auditoire de petite paroisse, mais adapté attentivement aux conditions générales d'esprit de la société contemporaine.

Quel sera donc le point de vue qui doit être utilisé au départ de l'exposé doctrinal et moral dont nous avons essayé de préciser les données générales ? Il semble que ce soit Jésus-Christ, sa vie, ses miracles, ses enseignements, ensuite son Eglise, au point de vue historique, depuis son établissement par le choix des apôtres, leur prédication, la vie des premières Eglises, les martyrs et la diffusion, à travers les siècles et les peuples, de l'enseigne-

ment catholique, toujours continué par ses saints et ses martyrs jusqu'à nos jours.

L'orianisme, l'islamisme, le protestantisme, premiers germes du rationalisme actuel, seront alors mis au clair, mais toujours au point de vue historique.

Quand seront étudiés la grâce, les vertus cardinales et théologales, les dons du Saint-Esprit, le faire avec attention aux difficultés que présentent à l'esprit et au cœur les crises des âmes en notre société actuelle ou ignorante, ou seulement attentive aux faits que domine la matière. Devant l'attitude impie et naturaliste de la vie moderne, il y a lieu d'éclairer les âmes en insistant sur la nature et les effets que cette grâce, ces vertus surnaturelles et ces dons du Saint-Esprit apportent de lumière et d'énergie pour nous faire agir en chrétiens. La société païenne n'était pas moins perverse que la nôtre, ni moins inféodée à une existence naturaliste soit en la famille sans frein moral, soit dans les formes de la vie sociale, à l'heure où le christianisme apparaissait. C'est dans ces mises au point qu'on verra la splendeur de l'amour de Dieu nous communiquant la vie en union avec Lui-même : ut jam non humanitus sed quasi Deus factus participative operetur » (3 Sent. Dirt. 34. 9. 1. à 3).

Enfin il y aura lieu d'étudier les sacrements, mais en considérant leur être et leur usage dans la contexture de la vie quotidienne, comme aliment, de l'intelligence autant que comme puissance pour les réalisations de la volonté.

L'entrée dans l'éternelle vie, le jugement, l'enfer, le Ciel seront comme des lumières qui dans nombre de ces sujets traités viendront donner leurs clartés et serviront à en accentuer ou la beauté, ou la puissance, ou la justice, dont ils sont ou la cause ou l'effet.

2° *L'enseignement religieux*, catéchisme élémentaire et cours supérieur, devra aussi avoir un développement plus attentif aux idées courantes du temps présent. L'éducation et l'instruction, en *cours élémentaires*, doivent donner attention à la manière dont la société contemporaine s'occupe de la vie, des sciences, des découvertes, des mouvements sociaux. Un mot, une remarque, une comparaison, une attention à un fait du jour même seront suffisants au catéchisme élémentaire, pour faire vivre un fait, une doctrine, un sacrement, un simple exposé en accord avec la leçon.

Mais aux *cours supérieurs*, il y aura lieu d'insister sur les circonstances historiques de la vie du Divin Maître, des premiers siècles de l'Eglise, des traverses qu'elle a subies au cours des temps, soit par le fait des défections, soit par le fait des oppositions. Il y aura lieu d'être attentif à démontrer le lien des négations dont Celse a donné la somme, mais qui revit par morceaux à travers les siècles et prend une allure plus vive avec les réalisations barbares du matérialisme bolcheviste.

L'exposition du dogme avec, en face, la vie des saints qui en ont illustré l'exposition ou par leur enseignement ou par leur martyre, ou par leurs œuvres et les faits miraculeux de leur vie, demandera une attention spéciale à la netteté, à la précision et à l'enchaînement de la doctrine. A ces esprits qui s'ouvrent aux données de la vie, aux suggestions de la société, aux difficultés qui encombrent la vie spirituelle des nations, il faut un développement clair et suivi de la doctrine et des faits doctrinaux. En particulier, le fait de la grâce et des sacrements dans le développement de l'être humain, depuis les heures de la corruption païenne, de la brutalité barbare, de l'invasion musulmane, de la déviation luthérienne, de l'impiété révolutionnaire jusqu'à l'actuel athéisme bolcheviste, réclame une explication qui éclaire ces faits sociaux et mette en évidence la vitalité catholique et dans l'ordre individuel et dans l'ordre social. Les faits doivent être présentés de telle sorte que Jésus-Christ et son Eglise apparaissent la perfection de la vie humaine s'affirmant de plus en plus à travers les siècles pour le passé, pour le présent pour l'avenir.

3° *Dans les cercles d'études*, l'enseignement doit être à plusieurs degrés. Les cercles qui sont les plus difficiles à tenir en activité sont ceux destinés aux jeunes qui commencent à fixer leur esprit sur les questions actuelles. Pour eux il est délicat de choisir un sujet d'études qui éveillent les attentions, fixent les intelligences encore inexpertes et excitent leur goût d'être plus éclairées sur les questions religieuses. Il semble qu'à ce premier degré, la lecture expliquée de l'Evangile avec détails historiques et catéchétiques soit une part de l'étude qui sollicitera l'attention religieuse des esprits. C'est un travail plus difficile qu'il ne paraît, pour ceux qui devront le faire en vue de l'éducation spirituelle des membres du cercle. Il sera à propos, si on le peut, de

leur demander et par écrit et oralement, un compte rendu de cette explication de l'enseignement extrait de l'Evangile.

Une seconde partie doit animer les réunions et exciter l'attention. Les esprits doivent être initiés à l'instruction religieuse didactique selon les milieux, ou par l'exposition, adaptée à leur mentalité du traité de l'Eglise, ou par celle du traité de l'Incarnation, ou enfin par celle des Sacrements. Le milieu, la circonstance, l'état des esprits, dirigeront dans le choix du traité qui devra faire l'objet des études du cercle. On aura soin de faire connaître d'abord la doctrine, mais il y aura lieu de donner aussi l'exposé des objections aujourd'hui lancées dans le monde et la réponse nette, claire qu'il convient de leur donner.

La prière, elle-même, ne sera pas la récitation d'une formule, mais on exprimera toujours une intention spéciale à chaque réunion, et qui sera une règle d'action jusqu'à la prochaine séance du cercle, où il serait bon d'arriver, peu à peu, à faire un examen public de la manière dont on a réalisé ce qui avait été adopté.

Pour les plus âgés, ou déjà initiés par ces premières indications théoriques et pratiques ,il conviendra toujours de mettre les esprits en contact avec le Divin Maître, en son Evangile, par une étude où apparaisse l'enseignement dogmatique et moral dont le texte est l'expression ou la semence. C'est bien, pour eux, une méditation de la doctrine et des faits évangéliques. A ce degré encore, il sera à propos de demander un compte rendu écrit et oral de l'exposé qui aura été fait, mais avec une pensée d'apostolat, un désir de conquête d'autres âmes, une volonté de bien connaître la pensée du Sauveur pour la faire accepter à d'autres âmes que l'on veut gagner à la vie chrétienne. Pour obtenir que les jeunes deviennent peu à peu capables de ce travail et s'y appliquent, il faut au directeur du cercle une science et une pédagogie très fermes, très claires, très adaptées.

Le cercle ensuite devra être dirigé sur une question de doctrine. Les traités de Dieu Créateur, de Jésus-Christ Rédempteur, de l'Eglise instrument de sanctification par le Pontife Romain, par le sacerdoce, par l'apostolat à travers les nations, seront l'objet d'une étude attentive, assez précise dans les détails et corroborée par les faits sociaux. L'éternelle vie, lumière de la vie sociale et des réformes qu'à l'heure actuelle elle demande, pour

trouver des âmes qui s'y préparent, fera l'objet d'un enseignement adapté et qui réclamera une préparation très étudiée. Car il sera prudent de donner un enseignement social surtout préoccupé des enseignements religieux, des principes surnaturels, des résultats éternels qui doivent en être la réelle conclusion. On trouvera sur ces dernières questions des ouvrages très au point qui ont traité et l'encyclique Œterni Patris et l'encyclique Quadragesimo anno avec clarté et compétence.

Il ne sera pas hors du programme de ces études pour les jeunes d'ouvrir les esprits sur les principes et les devoirs de la vie civique, qu'un chrétien doit vouloir réaliser pour être fidèle aux exigences de son baptême. Les leçons de l'histoire et des Encycliques pontificales y aideront pour mettre au clair les réalisations qui s'imposent dans la vie.

4° *Les directions individuelles* peuvent être très différentes à cause des multiples états spirituels de la famille, du milieu social, du personnage lui-même. Cependant on peut dire qu'il y a lieu de viser à demander un effort renouvelé ou prolongé de volonté en vue d'obtenir un résultat précis sur un point de la vie, où le sujet doit se corriger ou se perfectionner. Mais il est prudent de ne pas lui mettre sous le regard de son âme seulement sa personne. Il doit voir celles de ses camarades qu'il devra ou imiter, ou conquérir, ou perfectionner par son action, son enseignement ou sa vie. Il ne doit pas se voir lui-même comme un être isolé, mais comme un membre de la société de la Sainte Eglise, de sa paroisse, de son groupe social, obligé par suite de garder contact d'esprit, du cœur, de désir et de volonté pratique avec ces différents groupements. Il est l'objet de cette attention de la part des autres, il n'a pas le droit de s'en dispenser à leur égard. C'est une préoccupation spirituelle en ce sens qui doit être l'inspiratrice de sa vie personnelle et doit lui donner quelque pouvoir de réaliser ce que Dieu lui impose et pour lui-même et pour les autres. Evidemment il y aura une direction qui s'imposera à tout le groupe ; cette direction personnelle spéciale, toujours par quelque point s'y adaptera. Cependant elle devra viser avant tout à former le sujet ou à le défendre sur le point qui apparaîtra essentiel pour donner à sa vie la valeur réclamée par l'œuvre à laquelle il est appelé et à laquelle il doit donner son concours. C'est un travail difficile et qui demande de la part du

directeur une science et doctrinale et pratique dans la conduite des âmes qui ne s'acquiert point facilement. Il est prudent pour celui qui est appelé à cet apostolat de voir ce qui se pratique en bien des œuvres de jeunesse et de le mettre au point pour diriger ceux dont il a la responsabilité. C'est ce qu'il convient de suggérer à ceux qui doivent accepter la charge de l'enseignement religieux dans les cercles d'études, la pratique révèle bien des points de vue et des moyens pour aboutir à des leçons adaptées à chacun.

Pour la prédication, il est mieux de se faire contrôler par les appréciations d'un homme compétent et quelquefois par ceux-là mêmes à qui on a parlé. En ce cas, il faut procéder avec discrétion et prudence, car les auditeurs ne sont point toujours disposés à porter un jugement capable d'aider. Leur appréciation peut cependant donner une indication sur les dispositions d'esprit dont il y a lieu de tenir compte pour adapter sa parole.

***

LA MESSE ET L'OFFICE AU XIII[e] SIÈCLE

D'après DURAND DE MENDE[1]

II

Le cinquième livre du Rational est consacré « aux divins offices, tant de la nuit que du jour en général ». Durand, bien entendu, ne parle que de l'office en commun et chanté.

Rien à tirer de son premier chapitre, sinon la remarque qu'aux mêmes heures que Dieu, nous devons aussi louer la bienheureuse Vierge, dont Urbain II a établi l'office.

Le second chapitre a pour titre, « de ce qui se dit à l'office de chacune des heures » ; et il ne faut rien chanter ni y lire qui n'ait été réglé, ou tout au moins qui ne soit toléré par l'Eglise romaine. La coutume s'est introduite, et elle est excellente, de réciter, au commenceent et à la fin de l'office canonique, le Notre Père ; et de l'office *de Beata*, l'*Ave Maria*. Plusieurs encore, à la fin des heures, disent : *Dominus det nobis suam pacem !* Durand ne connaît pas les antiennes à la Sainte Vierge qui suivent aujourd'hui cette conclusion. Chaque heure du jour commence par *Deus in adjutorium*, précédé, aux nocturnes, par *Domine labia mea ;* à complies, par *Converte nos...* Le *Deus in adjutorium* est accompagné du signe de la croix qui se fait de deux manières : ou sur le front seulement, c'est « se signer » ; ou sur le front, la poitrine et les deux épaules, en commençant par la gauche, et en se servant de trois doigts ; c'est faire « le signe de croix » ; et comme ce signe se fait à toutes les paroles de l'Evangile, on le fait au commencement du *Benedictus*, du *Magnificat*, et du *Nunc dimittis.* On ajoute au *Deus in adjutorium*, *Gloria Patri, etc.*, auquel on ajoute *Alleluia* ou *Laus tibi...* suivant le temps.

1. Cf. août 1934.

Toutes les églises n'ont pas encore reçu les hymnes, et Durand les désapprouve ; on les chante debout. Dans certaines églises, les hymnes de la semaine de Noël sont chantées sur l'air de l'hymne de Noël.

A chaque heure on chante des antiennes. Elles se disent d'une manière incomplète, avant le psaume, pour en donner le ton ; et d'une manière complète après ; une seule voix les entonne, et le chœur entier en chante la reprise. Dans certaines églises, cette reprise se fait avec un neume.

Les psaumes se chantent debout, tandis que les leçons s'écoutent assis. Durand fait une mention spéciale des psaumes *graduels*, que la dévotion privée a commencé d'ajouter à l'office et qui se récitent alors, cinq d'abord, dix ensuite.

L'office comprend aussi des versets que l'on prononce à voix forte et qui donnent le signal de s'asseoir. Dans certaines églises, ces versets sont, aux nocturnes des dimanches, *Memor fui... Media nocte... Exaltari ;* ce sont ceux du Bréviaire romain avant Pie X. Souvent ils sont chantés par des enfants. Le verset est suivi, aux heures du jour, de l'oraison dominicale et des prières.

A chaque heure de jour ou de nuit, on dit, plus ou moins longues, des leçons.

Le lecteur, qui est un véritable lecteur quant à son ordre, les lit sur un escabeau après avoir demandé la bénédiction de celui qui préside ; il termine sa lecture par *Tu autem, Domine*, et non pas, *Domine, miserere nobis ;* et tous répondent *Deo Gratias*. Les leçons qui sont lues aux trois jours qui précèdent Pâques, et qui sont tirées des Lamentations de Jérémie, se concluent par *Jerusalem... convertere...* Celles de l'office des Morts n'ont aucune conclusion, sinon, dans quelques églises, où l'on les termine par *Beati mortui qui in Domino moriuntur*. Dans les temps anciens (sous Charlemagne) on régla que la neuvième leçon serait toujours consacrée à la Sainte Trinité, et elle était suivie du répons *Duo seraphim ;* depuis, on omet cette leçon ; mais le répons de la Trinité est resté dans l'office de tous les dimanches.

Les leçons des offices du jour sont appelés, ou *lecticulae*, ou *capitula :* elles se lisent sans préparation et sans autre conclusion que *Deo Gratias*. Certaines églises n'ont de *capitule* ni à Prime, ni à Complies. Mais le capitule de Prime est remplacé par la leçon qui se dit dans le chapitre, *in Capitulo*, que Barthé-

lemy traduit par *capitule*) ; quelqu'un dit : *Jube*... et quand le prêtre a béni on dit : *Regularibus disciplinis*... etc. ; et avant Complies on lit ce qui ne sera pas lu au cours de Complies, c'est-à-dire, *Fratres sobri estote, etc.*, ou un passage de saint Grégoire, ou quelque chose de semblable.

Les leçons sont suivies de répons, qui doivent avoir correspondance de sens avec la leçon, sauf au troisième nocturne. Le répons est commencé par un seul et continué par les autres jusqu'au verset qui est dit par un seul : il est suivi du *Gloria Patri* ; quelquefois il y a trois versets. Après le *Gloria Patri*, le répons n'est repris qu'incomplètement ; mais il est repris complètement après le verset lui-même ; dans les solennités, on le répète en entier après le verset et après le Gloria ; (il en reste quelque chose à notre premier Répons de l'Office de Noël).

Tout office (excepté les nocturnes qui n'en font qu'un entre eux et avec *Laudes*) se termine par l'oraison et la bénédiction : le prêtre salue avant et après l'oraison. La bénédiction, ou *Benedicamus Domino*, est souvent chantée par des enfants. Du temps de Durand, on ajoute après chaque heure les suffrages, qui sont suivis d'une oraison et de *Benedicamus Domino*. Durand ne dit pas quels sont ces suffrages. Ces suffrages sont supprimés depuis Noël jusqu'à la Purification.

Le troisième chapitre a pour titre *de Nocturnis*. Durand ne connaît pas l'adjectif, devenu substantif, qui a donné nos *Matines*. Il connaît seulement les *Matutinæ laudes* que Barthélemy traduit par Matines et Laudes, au lieu de laudes matinales ou laudes tout court. Il étudie les nocturnes avant Vêpres, quoique Vêpres soit le commencement de tous les offices. Ils sont chantés au milieu de la nuit. Anciennement, les ministres de l'église se levaient au premier sommeil, à minuit, et un peu avant le jour, pour que tout fût fini quand poindrait l'aurore où l'on chanterait le *Te Deum* au son des cloches, suivi de Laudes. Au premier nocturne, où assistaient seuls l'évêque et les ministres, il n'y avait pas d'invitatoire, parce qu'il n'y avait pas, sauf dans les principales solennités, d'assistance, et ce nocturne s'appelait Vigile ; on renonça vite à ce lever, et il fut remplacé par le *jeûne de Vigile*. Au second nocturne, où assistaient les ministres et les mariés, il y avait un Invitatoire ; ce lever tomba en désuétude. On ne se leva donc plus que pour l'heure du troisième

nocturne et l'on chanta depuis les trois nocturnes à cette heure sans interruption. Toutefois, en été, depuis la Saint-Jean-Baptiste, on célèbre toujours les nocturnes à l'heure ancienne du premier nocturne, *primae nocturnae*, dans les *tempestivae*, auxquelles quelques-uns gardent l'ancien nom de *Vigiliae*, pour les Saints-Pierre et Paul, et pour l'Assomption.

A l'entrée dans l'église, pour l'office, on s'incline devant l'autel et on fait une triple prière, au Père, au milieu de l'autel ; au Fils, à gauche ; au Saint-Esprit, à droite. Il y en a qui font alors des prières spéciales ; il y en a qui récitent les psaumes graduels. Le prêtre dit : *Domine, labia mea aperies*, en les signant ; on lui répond : *et os meum*, etc. ; suit le *Deus in adjutorium* que suit l'Invitatoire et le psaume invitatoire. Quand les fidèles, qui sont allés prier devant les divers autels, entendent : *Venite*, ils s'approchent : le psaume, d'ailleurs, est chanté sur des notes plus élevées que celles des premiers mots de l'invitatoire. Après lui vient l'hymne, que Durand appelle *laus Dei*, ce que Barthélemy traduit : « on ajoute l'hymne *Laus Dei* » (!). Les psaumes et les antiennes sont suivis des versets et de l'oraison dominicale en silence, jusqu'à : *et ne nos*, etc. Suivent encore des prières pour obtenir l'intercession des Saints : Durand n'est pas plus explicite ; mais il s'agit de prières que rappelle ce qu'on lit avant les leçons du Petit office *de Beata : Precibus et meritis B. M. Semper virginis et omnium sanctorum*, etc...

On dit trois nocturnes aux fêtes et aux dimanches, et *in profestis* (aux vigiles et aux fériés, où il n'y a pas d'office de saint) un seul. Au premier nocturne du dimanche, on dit douze psaumes sous trois antiennes (et en quelques endroits un seul *Gloria* pour quatre psaumes). Quelques-uns en chantent les psaumes sans une seule antienne ; d'autres disent un *Gloria* après chaque psaume et chaque psaume sous une antienne. Le second nocturne se compose de trois psaumes, chacun sous leur antienne : *Conserva me ; Exaudi : Diligam ;* le troisième, de trois psaumes aussi et de trois antiennes : *Coeli enarrant ; Exaudiat ; Domine, in virtute...*

Durand passe ensuite aux *nocturnae feriales, sive non solemnes* de ce troisième nocturne et insère cette remarque précieuse que dans certaines églises, à tous les troisièmes nocturnes, soit des dimanches, soit des fêtes, on lit des leçons tirées du Nou-

veau Testament (des explications de l'Evangile, nos homélies ?) et on chante le *Te Deum*.

Durand passe ensuite aux *nocturnae feriales, sive non solemnium dierum*. Leur unique nocturne n'a que douze psaumes (autrefois, il y en avait un nombre indéterminé, cinquante et même plus !) et ils sont joints deux à deux, avec un *Gloria Patri* pour deux, comme au Bréviaire de Pie V, à moins qu'il n'y ait, comme dans d'autres églises, un *Gloria* entre chacun. Il y a trois leçons et trois répons : c'est cette forme des offices nocturnes, tant du dimanche que des jours ordinaires que l'on appelle *Dieta*.

Quand les nocturnes sont achevés, on sonne les cloches, on chante à pleine voix le *Te Deum*, et dans certaines églises on allume les cierges (sans doute pour les Laudes qui suivent). Durand compare cet ordre *séculier* de l'office avec ce que saint Benoît a réglé pour ses moines : *Deus in adjutorium ;* trois fois *Domine labia ;* le Psaume *Domine, quid multiplicati sunt...;* six psaumes, quatre leçons et quatre répons aux deux premiers nocturnes ; trois cantiques et quatre leçons sur l'évangile au troisième, suivies du *Te Deum*, de l'Evangile et du *Te decet laus*. Il rapporte à saint Benoit l'union du *Deus misereatur*, au *Deus Deus meus*, de Laudes, et fait remarquer qu'à Laudes et à Vêpres, l'oraison dominicale se dit tout entière à haute voix ; qu'on ne chante que quatre psaumes à Vêpres ; et il passe aux *Laudes, matutine Laudes* (ch. IV).

Il y en a, dit-il, qui séparent Laudes de Matines, et il ne nous donne pas son avis ; mais tout le monde est d'accord qu'elles doivent se chanter à l'aurore, *quam Lucifer matutinus totam illustrat*. Elles commencent par un verset que dit le prêtre : *In matutinis meditabor in te*, ou : *excelsus super omnes gentes Dominus*, ou un autre, suivi du *Deus in adjutorium*... Dans quelques églises les cinq psaumes se disent, le plus souvent, sous une seule antienne, l'*alleluia*. Dans d'autres, l'*alleluia* est l'antienne des trois premiers ; les enfants chantent *Tres pueri* pour le *Benedicite*, et trois *alleluia* sont l'antienne du dernier psaume. Aux fériés, le premier psaume est toujours *miserere ;* le second varie chaque jour : il en est de même du cantique ; mais le troisième et le cinquième ne varient jamais. Le capitule est tantôt : *Benedictio et claritas*..., tantôt : *Fuistis aliquando ;* tan-

tôt : *nox proecessit.* Après le capitule viennent le répons, qu'on supprime dans certaines églises, et l'hymne suivie du verset : *Repleti sumus...* ou : *Domine, meditabor in te ;* et le chœur, stimulé par le verset, entonne et chante debout le *Benedictus.* Avant lui, pendant le verset, avait lieu l'encensement ; après lui, on chante l'oraison.

Après l'office de nuit vient l'office du jour ; et d'abord Prime, Tierce Sixte et None (ch. V, VI, VII, VIII).

De Prime, l'hymne est invariable. Après l'antienne, qui, dans certaines églises est invariable, suivent les psaumes, dont le premier est toujours : *Deus, in nomine tuo...*, suivi de *Beati* et de *Retribue.*

Les dimanches où l'on dit le *matutinale*, et où changent les leçons de l'Ecriture sainte, *historiae mutatur*, on dit cinq psaumes qui sont à la fin du nocturne dominical ; savoir : *Deus, Deus meus respice*, etc.; dans certaines églises, on ne les dit qu'aux dimanches de la Septuagésime à Pâques, avec les psaumes *Dominus regnauit* et *Confitemini :* on y ajoute le Symbole dit de saint Athanase que quelques-uns suppriment, quand, à la Messe, se chante le *Credo.* Le capitule, tantôt : *Gratia vobis et pax a Deo...*, tantôt : *Pacem et veritatem...*, est suivi du répons *Christe fili Dei vivi*, suivi du verset *Exsurge...* Il n'y a pas de capitule après les psaumes, mais en finissant prime, on lit une leçon. Suivent les prières ou *Capitula* précédées de *Kyrie eleison, Pater noster* en silence jusqu'à *et ne nos... Credo in Deum* en silence aussi, excepté la fin. Ce sont les mêmes qu'aujourd'hui, sauf celles qui suivent la Confession, qui étaient plus longues et aboutissaient au psaume *Miserere.* Le psaume fini, le prêtre, qui s'était prosterné, se relève et dit l'oraison, suivie de *Dominus vobiscum*, et de *Benedicamus Domino ;* et l'office de Prime proprement dit est fini. *Pretiosa in conspectu*, etc., n'appartient pas à Prime et plusieurs le récitent après Laudes. Certains intercalent entre Prime et *pretiosa*, prime *de Beata*, d'autres la messe des Morts, *Animarum ;* certains religieux le disent dans le chapitre. Il y en a cependant qui le rattachent à Prime ; après l'y avoir dit, le prêtre dit trois fois : *Deus in adjutorium..., Gloria..., Kyrie..., Pater noster..., Respice Domine in servos tuos..., Dirigere*, etc., et l'office est terminé par l'oraison.

A Tierce, on chante l'hymne suivie de *Legem*, etc... Vient le

capitule, *Sana me*, suivi du répons *sana animam meam* : on dit quelquefois : *Charitas Dei diffusa est*, ou *Obsecro vos fratres...*, suivis du répons *Adjutor meus esto* et *Inclina* le dimanche ; puis tous se prosternent et le prêtre commence les prières : *Kyrie eleison, Pater noster, ego dixi... fiat misericordia..., ostende nobis..., Convertere Domine..., Sacerdotes tui induantur..., Salvum fac regem... populum... Oremus pro fidelibus defunctis..*, suivies du psaume *miserere* ; et l'office est terminé par l'oraison.

Pour Sexte, Durand ne parle que du capitule : *Alter alterias...* ou *Nolite conformari...;* ainsi que pour None, dont le capitule est : *Omnia probate...* ou : *Sicut in uno corpore...*

Vêpres se chante à l'approche de la nuit et toutes lampes allumées (ch. IX). Il y a cinq psaumes. Dans certaines églises, l'hymne suit aussitôt le psaume, et après l'hymne, la leçon et le capitule ; dans d'autres églises, c'est tout le contraire et quelques-unes ne chantent même pas d'hymne. Le capitule est *Benedictus Deus*, et le verset qui suit l'hymne, tantôt *dirigatur*, etc., tantôt *Elevatio manum mearum*, etc... Pendant qu'on chante ce petit verset le prêtre encense l'autel. Dans les principales solennités, à *Magnificat* et à *Benedictus*, l'antienne se chante trois fois ou plus encore, s'il le faut, pour que tout le peuple soit encensé ; d'ailleurs elle est aussi prolongée par un neume.

L'office de Complies (ch. X) commence, lui, par *Converte nos*, etc., que suit le *Deus in adjutorium...* etc. On dit ensuite quatre psaumes. Dans certaines églises, aussitôt après le psaume vient une hymne ; dans d'autres, on intercale une antienne ou l'alleluia entre les psaumes et l'hymne ; dans d'autres, après les psaumes et l'antienne vient une leçon, ou capitule, suivie du répons : *in manus tuas*, etc., et enfin l'hymne qui, dans certaines églises, ne varie jamais, *Te lucis*, etc... D'autres ne lisent point de leçons, mais, aussitôt après les psaumes, disent le petit verset et ajoutent le capitule *Tu autem in nobis es, etc...* Quant aux religieux, ils font passer la leçon, *Tu autem in nobis es*, etc., avant tout le reste. Après l'hymne, on chante, à voix forte et avec neume, le petit verset *Custodis nos*, etc., suivit du *Nunc dimittis*, etc. Ensuite on dit l'oraison dominicale et le symbole, auxquels, dans d'autres églises, on ajoute la Confession ; et cet office se termine par les prières et l'oraison dominicale, après lesquelles le prêtre dit la collecte.

Il est utile et intéressant de tirer des deux derniers livres du Rational, les renseignements qui complètent la description de la messe et de l'office.

Le sixième traite de l'office des Dimanches en particulier de ceux de certaines féries, des fêtes solennelles du Seigneur et des Jeûnes des Quatre Temps. Du premier chapitre, nous ne retiendrons que la liste des livres, trois de chant, six de lectures, qui sont nécessaires pour la messe et l'office. Les trois livres de chant sont l'Antiphonaire appelé ailleurs Responsionnaire, le *Graduarius*, *Graduale* ou *Officiaire*, et le *Trophonarius* qui contient les tropes, c'est-à-dire les chants, qui, avec l'introït de la messe, sont chantés surtout par les moines. On comprend aussi sous le nom de trope, les Séquences ou proses, les Kyrie eleison, et les Neumes : quelques-uns l'appellent *Prosarius*. Et ici ce détail ; ce fut Vitalianus qui « *Cantum romanum instituit et organo concordavit* ». S'agit-il du pape de ce nom, mort en 672 ?

Les livres de lectures sont : la Bibliothèque, nom qui signifie et l'endroit où l'on place les livres et la Bible, l'Homéliaire, le Passionnaire, le Légendaire, le Lectionnaire, le Sermologue ou Sermonnaire. On lit dans l'Homéliaire les dimanches, l'octave de la Noël, aux fêtes de saints qui ont des évangiles particuliers, à Pâques, à la Pentecôte et pendant leurs octaves. Les principaux auteurs d'Homélies sont : saint Augustin, saint Jérôme, Eusèbe, le Vénérable Origène, saint Grégoire et d'autres encore. Le Légendaire contient la vie des Confesseurs, comme saint Hilaire et saint Martin. Le Lectionnaire renferme les leçons tirées des épîtres de saint Paul et autres : on l'appelle aussi épistolier. Le Sermologue renferme les sermons que les Papes et plusieurs autres saints ont composés ; on les lit aux fêtes des Confesseurs, de la Noël à l'octave de l'Epiphanie, à la Purification, à Toussaint et à plusieurs autres fêtes.

Le temps de l'Avent (ch. II) est caractérisé par la suppression du *Gloria in excelsis*, de l'*Ite missa est* et du *Te Deum*. S'il tombe, pendant l'Avent, une fête de neuf leçons, on en dit la Messe solennelle à Tierce, et à None, la Messe du Jeûne. Dans l'Avent, on ne dit pas l'office *de Beata*, parce que ce temps est plein de la Sainte Vierge. Dans une digression, Durand rappelle que cet office fut institué par Urbain II au concile de Clermont, où l'on régla qu'on le dirait tous les jours et que le samedi on

le célébrerait solennellement. C'est dans cet office du matin, *in quo officio matutino*, que l'on dit les leçons *O Beata Maria, quis digne*, etc... Pendant l'Avent on ne fait de *Commemoratio specialis* d'aucun saint, mais seulement une *commémoration* générale pour laquelle on dit tous les jours l'antienne : *Ecce Dominus veniet et omnes sancti*, etc., avec l'oraison *Conscientias nostras*, etc., à laquelle, après *veniens*, on ajoute en certains endroits *Cum omnibus sanctis*. C'est ce qui s'observe toujours, au temps de l'Avent, dans le petit office. Durand analyse longuement le Répons *Aspiciens*, qu'il attribue, et sans doute avec raison, à un des moines de saint Grégoire ; le répond *Obsecro Domine*, qu'il donne comme le huitième à matines, n'est plus celui de nos Bréviaires : le neuvième, dit-il, est *audite verbum*... L'évangile de la messe est dans quelques églises, *Cum appropinquasset*..., dans d'autres, *Cum appropinquaret Jesus*, etc.; dans d'autres, *Principium Evangelii*, de saint Marc ; dans d'autres, *Erunt signa*, etc...

Au second dimanche de l'Avent (ch. IV), l'Alleluia a deux versets dans certaines églises, *Laetatus sum*, puis *Stantes erant* ; l'Evangile est : *Erunt signa*, etc., dans certaines églises, et dans d'autres, *Cum audisset Johannes*, etc... Durand dit que les mardi, mercredi et samedi on lisait les Evangiles qui rendent témoignage au Christ, et l'Epître *Patientes estote*.

Le sixième chapître a pour titre : du mercredi et des Jeûnes des Quatre Temps ; le septième, des autres Jeûnes ; le huitième, de l'office du mercredi. C'est en ce jour qu'on examine les ordinands ; aussi lit-on deux leçons à la messe ; la première sur le ton des matines, l'autre sur le ton de l'Epître. L'Offertoire est *Confortamini*, et dans d'autres églises, *Ave Maria*. L'*Evangile Missus* est, dans certaines églises, chanté, à matines, avec le même appareil qu'à la grand'messe. Le vendredi (ch. IX), l'offertoire est *Deus tu conversus*, etc., ou *Audi Israël*, etc...

Au quatrième dimanche de l'Avent (ch. XI), quelques églises ont pour Introït : *Memento... in beneplacito*, etc., pour Epître, *Gaudete in Domino, etc.*, et pour Evangile *Miserunt Judæi*, etc... L'offertoire est *Confortamini*, au lieu de *Ave Maria*, etc... Quant aux antiennes O, Durand ne parle d'abord que de sept, les nôtres, auxquelles dans certaines églises on en ajoute deux : la première en l'honneur de la Conception de la Vierge, la seconde, en

l'honneur de l'Ange de l'Annonciation ou de saint Thomas ; quelques églises vont même jusqu'à douze. Durand enfin explique pourquoi ce dimanche, dans les anciens livres, est appelé *Dominica vacans*, et note (ch. XII), qu'au jour de la Vigile de Noël, les psaumes ne sont pas les mêmes partout.

L'office de Noël comporte quelques particularités. Les Trois répons du premier nocturne, dans certaines églises, ont trois versets et *Gloria Patri*, et le troisième est : *Descendit de coelis*, etc... Avant le *Te Deum*, on chante un quatrième Evangile, *Liber generationis Christi*, etc., que dans d'autres églises on chante après la première messe, avec le *Te Deum*. Aux trois messes, une leçon, dans certaines églises, précède l'Epître. Depuis Noël jusqu'à l'octave de l'Epiphanie, les répons et leurs versets se disaient avec *Alleluia*. Quant à l'Epiphanie (ch. XVI), Durand note qu'en Italie, le prêtre ou un autre, après l'Offertoire, annonce au peuple la célébration de la Pâque, et que d'autres l'annoncent avant ou pendant la messe, au Synode de la Saint-Luc.

Rien qui vaille la peine d'être noté jusqu'au mercredi des Cendres, *de feria quarta in Capite jejuniorum* (ch. XXIII). En ce jour, on entend les confessions publiques des pénitents qui sont conduits hors de l'église. En ce jour on diffère l'office jusqu'à None ; en ce jour l'on bénit les cendres que le prêtre répand sur la tête des fidèles, en disant : *Cinis es et in cinerem reverteris ;* rien autre à noter que cette formule, et, au premier dimanche de Carême (ch. XXXII), qu'en ce jour l'on couvre la croix et l'on suspend un voile devant l'autel. Le second dimanche de Carême est aussi un dimanche *vacans*, n'ayant pas d'office propre, parce que, dans la semaine qui le précède, se rencontrent les Quatre Temps, à la fin desquels l'on confère les Ordres dont l'office, commençant le samedi, ne se terminait que le dimanche : l'ordination est, en un sens, anticipée, depuis qu'elle se fait le samedi matin, ce qui permettait de prendre nourriture entre vendredi et dimanche. De fait, encore dans nos missels, on reprend pour ce dimanche, l'office du mercredi. D'ailleurs tous les jeudis de Carême, autrefois, étaient *vacantes*. Le samedi de la troisième semaine (ch. LII), parce qu'alors commence la semaine de la Mi-Carême se chantait le célèbre répons *Media vita...*

Durand ne note de particulier pour le quatrième dimanche du Carême que la *rose d'or*, dont il ne dit pas d'ailleurs qu'elle fut bénie, mais seulement que le Pape, en allant dire la messe et en revenant de la station, à Sainte-Croix de Jérusalem, la portait à la main ; et qu'ensuite, il la donnait au personnage le plus noble et le plus puissant qui se trouvât alors à sa cour, et que celui-ci, à la tête d'une nombreuse cavalcade, parcourait Rome en la tenant à la main. Le mercredi de cette semaine (ch. LVI) était consacré aux catéchumènes et à la cérémonie du troisième et dernier scrutin que Durand décrit, parce qu'elle s'observait encore en Italie. Un acolythe, le notaire, inscrivait les noms des catéchumènes, faisait l'appel, et les rangeait, hommes à droite, femmes à gauche, à la porte de l'église. L'exorciste leur demandait alors s'ils renonçaient au démon et s'ils avaient la foi en Jésus-Christ. On faisait alors sur eux l'insufflation, on signait leur front de la croix, on récitait une oraison, et on mettait le sel dans leur bouche. Suivait l'exorcisme, par les paroles trois fois répétées, *Audi maledicte diabole...* Sur l'avertissement du diacre, les catéchumènes inclinaient la tête et l'on récitait sur eux l'oraison dominicale et le symbole. Le prêtre touchait alors, avec de la salice, leurs oreilles et leurs narines ; l'acolythe leur distribuait des cierges ; le diacre lisait sur eux l'Evangile, et le portier les introduisait dans l'église. On plaçait les hommes à droite et les femmes à gauche, puis on lisait sur eux quatre leçons et quatre *initia* d'Evangiles. Les acolythes introduisaient alors un homme et une femme dans le sanctuaire et on récitait le symbole, en grec sur les hommes, en latin sur les femmes ; on chantait enfin la Messe, comportant deux leçons pour les catéchumènes, en plus de l'épître.

Le dimanche suivant s'appelle non pas de la Passion, mais *in passione Domini*, ce qui est fort différent (ch. LX), Durand y note la suppression partielle des toxologies ; du *Christi fili Dei vivi*, à Prime, dans quelques églises ; des mémoires des saints et de la paix. A Rome, on dit l'oraison, *Domine Deus omnipotens*, etc., où l'on fait mémoire générale des Saints, mais où précisément l'on supprime l'incise : *peer intercessionem beatissimæ Virginis Mariæ et Omnium sanctorum*. Le samedi (ch. LXVI) est *vacans*, comme le second dimanche de Carême : c'est en ce jour, que le Pape fait le *mandatum* et sert les pauvres, ce qui remplit sa jour-

née. Suit le sixième dimanche *in ramis palmarum* (ch. LXVII) *in palmis*, disent nos livres. Dans l'office de la nuit, l'Invitatoire, qui n'avait pas changé pour le dimanche précédent, est : *Ipsi non cognoverunt vias meas*. Le premier répons est le même que dans nos bréviaires, mais le second est : *Ingrediente Domino*, que nous retrouverons à la procession. A l'office du jour on va, en procession, recevoir le Christ, qui vient à nous dans la personne de l'évêque, qui se tient, avec son clergé, hors de la ville, sur la hauteur, au pied d'une croix que l'on a couverte de rameaux verdoyants. La description de Durand n'est pas des plus claires. Tout d'abord, après et non avant Tierce, on entend la lecture d'une leçon de Zacharie et d'un évangile de saint Jean, séparés par un trait, où les enfants sont invités à louer le Seigneur. On sort alors de l'église en portant les rameaux bénits par le prêtre et en chantant. *Pueri Hebrœorum*, etc. Arrivés à un endroit convenable, la procession s'arrête : on lit l'Evangile de Saint Mathieu, *Cum appropinquaret*, etc., suivi de l'antienne. *Occurrunt turbœ cum floribus et palmis*, et l'on va prendre l'Evêque à la croix, devant laquelle sont placés et qui est couverte de rameaux verdoyants. Au retour de la procession, quelques chantres, et surtout des enfants, entrent dans l'église pour chanter : *Gloria laus*, etc. ; à l'entrée de l'église, on chante *Ingrediente Dominio*, etc., et la messe commence. Durand note qu'au lieu de l'épître *Hoc sentite*, on lit en quelques églises *Venerunt filii Israël in Elim*, etc.. La semaine qui s'ouvre s'appelle *septimana major*, ou *pœnosa*, ou *indulgentiœ*, ou *Sancta*. La passion selon saint Mathieu se lit le dimanche *in ramis* ; celle selon saint Marc, le lundi ou le mardi ; celle selon saint Luc le mercredi ; celle selon saint Jean (la seule que l'on lise, à Milan), le Vendredi Saint ; on les lit sur l'ambon sans ornements *nudum* ; les paroles du Christ s'y chantent (*dulcius moderantur*), sur le ton de l'Evangile ; celles des Juifs *clamose* et *cum asperitate vocis*. Cependant à la fin de la passion, dans certaines églises, on demande la bénédiction, on apporte l'encens, et on reprend le ton de l'Evangile. Notons qu'il n'est nullement question de nos trois diacres d'aujourd'hui, mais du seul diacre de la messe.

Le Jeudi Saint (ch. LXXI-LXXVI) est marqué par l'introduction des pénitents dans l'église ; par la consécration des trois huiles ; par les particularités de la messe, par le dépouillement et le lavement des autels.

Le Vendredi Saint, à l'heure de Rome, on se rassemble pour adorer la croix et non pas pour l'office de la messe, qu'on ne dit pas en ce jour (ch. LXXVII). On emploie sur l'autel qu'une nappe. « Cet office commence par des leçons, « parce que, dans la primitive église, toutes les messes commençaient par des leçons » ; chacune est suivie d'un trait. On lit ensuite la passion selon saint Jean sur un pupitre nu, et pieds nus. Après la passion, on récite les *oraisons du Christ*, les disant exceptionnellement après l'Evangile ; et à celles pour les Juifs et pour les païens, on ne répond pas : Amen. Après ces oraisons, le prêtre porte la croix voilée au côté droit de l'autel, et la tenant sur ses épaules, il chante : *Popule meus*, auquel les acolythes répondent par *agios o theos*, et le peuple par *Sanctus, Sanctus*, et les deux antiennes, *Quia eduxi te* et *Quid ultra*... Ensuite on découvre la croix en trois fois ; la première fois, du côté droit ; à la seconde fois la tête et la face. A la fin de la messe, ceux qui portent la croix chantent encore une antienne et la transportent de l'autel *in loco communi*. On salue et on adore trois fois la croix quand elle a été découverte, et on la baise trois fois pendant que, dans quelques églises, on chante le répons : *Ecce quomodo moritur*, et l'antienne : *Sicut Moyses*...

Après que l'on a baisé et adoré la croix, deux prêtres déposent sur l'autel le corps du Seigneur consacré et réservé de la veille. Le prêtre le porte sur le corporal, à côté du calice où se trouve du vin mêlé d'eau. Il récite l'oraison dominicale, *Libera nos* à haute voix, mêle, dans le calice, la particule d'hostie, en silence, communie et se retire.

Le Samedi Saint est un samedi *vacans* si l'office que l'on y chante n'est que celui du dimanche anticipé, qui, en quelques endroits, se fait encore dans la nuit même, et en d'autres, à la dixième heure du samedi.

Au commencement de cet office, on éteint toutes les lumières ; avec un caillou ou une lentille de verre, *crystallo*, on fait le feu nouveau que l'on bénit. Puis le diacre bénit le cierge sur sa colonne, appose les cinq grains d'encens et l'allume ; le cierge porte un parchemin sur lequel est inscrit l'année courante, celle de l'Incarnation et de la Création, l'indiction, l'ère et l'épacte. Dans la plupart des églises, on allume deux autres cierges que l'on place aux côtés du plus grand. Avec la lumière du cierge

bénit, on allume toutes les lampes de l'église. On lit ensuite les leçons entremêlées de répons et d'oraisons ; quatre, six, douze, quatorze suivant les églises, et à Rome, douze en grec et douze en latin. Les leçons finies, les catéchumènes chantent *Sicut Cervus* et on va bénir les fonts vers lesquels on se dirige en chantant la *Litanie*. Dans cette bénédiction, le prêtre prie, touche l'eau de la main et change sa voix, immerge le cierge, souffle sur l'eau, y vide le Saint Chrême, et l'on baptise. C'est, en effet, seulement, les samedis de Pâques et de Pentecôte, qu'on administre le baptême solennel (ch. LXXXIII), en d'autres temps, il n'est pas permis de baptiser, sauf dans les quatre cas de nécessité, qui sont : un naufrage, un siège, une persécution, et la maladie, ces derniers cas au sens très large, si l'on peut l'entendre de cette faiblesse de notre nature qui peut mourir à tout instant, puisque nous ne savons le jour ni l'heure ; et c'est pour cela que chaque jour et à chaque heure se peut conférer le baptême non solennel. Quand le néophyte arrive à l'église, on lui demande s'il renonce au démon, s'il croit au Père, au Fils, et au Saint Esprit ; on lui fait deux onctions, dans le dos et dans la poitrine ; on lui demande s'il croit à la Sainte Eglise, à la rémission des péchés, à la résurrection de la chair, et on souffle trois fois sur son visage. Enfin a lieu la triple immersion en forme de croix, le baptême par infusion n'étant qu'une exception. On donne un nom à l'enfant, qui n'en serait pas moins validement baptisé (!) si on omettait de le faire. On lui fait deux onctions avec le Saint Chrême, sur le haut de la tête et sur le front. On revêt en certains endroits le nouveau fidèle d'un vêtement blanc et d'un autre vêtement en forme de chappe à manches ; en d'autres le chrémeau *chrysmale* n'est qu'imposé sur la tête du baptisé ; en plusieurs endroits, ce chrémeau est garni de franges rouges ; pendant sept jours, ils porteront ces vêtements. On les confie à un parrain, homme ou femme. On présente aussi au baptisé un cierge allumé qu'il doit tenir à la main.

Après le baptême suit le sceau, *spirituale signaculum*, c'est-à-dire la Confirmation (ch. LXXXIV.) Pour les uns, le baptisé doit être confirmé sept jours après son baptême ; pour les autres, immédiatement après. Cette *frontis chrismatio*, s'appelle Confirmation parce que, par elle, on reçoit le Saint Esprit *ad augmentum et robur*. L'onction que fait l'évêque sur le front en forme

de croix diffère de celle que le prêtre fait sur le sommet de la tête et sur le front ; l'évêque dit : *In nomine Patris et Filii et Spiritu Sancti ; pax tibi.* Puis l'évêque *Confirmatum percutit in faciem*, et on entoure son front d'un bandeau qu'il gardera sept jours. Les évêques doivent aller là où il y a des fidèles auxquels il est nécessaire d'imposer les mains, et lorsqu'ils sont arrivés, ils prient sur eux en disant : *Emitte in eos*, etc. La confirmation peut se conférer en rase campagne, mais mieux dans l'église et à l'entrée de l'église.

Pour Durand, qui ici nous semble particulièrement embrouillé et obscur, en allant aux fonts baptismaux (avant donc et non pas après le baptême (la leçon solemnitate completa ne peut être que fautive), on chante la litanie, en triplant les invocations (que quelques-uns répètent cinq et même sept fois. Arrivés autour des fonts, on en fait le tour jusqu'à ce qu'on soit arrivé à *Sancte Johannes.* Au retour à l'église, *cum reditur*, on continue la litanie jusqu'à : *Omnes sancti, orate pro nobis.* A la fin de la litanie, on fait les prières suivantes : *Propitius esto*, etc.; *per nativitatum*, etc. ; *Peccatores, te rogamus*, etc.

La messe du Samedi Saint comporte plusieurs choses notables (ch. LXXXV.) Avant la messe, on couvre les autels et les ministres se revêtent d'ornements précieux. On y a conservé l'ancien usage de ne la commencer que par le *Kyrie eleison*, suivi du *Gloria*, pendant lequel les cloches, muettes jusque-là, *concrepant.* Rien à noter pour le reste de l'office absolument semblable au nôtre : ces seuls mots, qui confirmeront une de nos précédentes remarques ; *in canone, sive infra actionem, fit memoria de renatis.*

Durand remarque d'abord que l'office, pendant les trois jours de la grande semaine, est à la lettre, non pas l'office des ténèbres, mais un office de ténèbres : *colit tenebras et matutinas in tenebris finit ;* c'est que l'Eglise n'a plus pour ainsi dire son Christ, *qui lux est et dies, ...recessit pastor bonus... hœc est potestas et hora tenebrarum.* Les cloches ne sonnent plus, à partir de Vêpres, de Complies ou même de prime du Jeudi Saint. On supprime le commencement des heures, *Deus in adjutorum*, et la fin, *per Dominum et Benedicamus Domino ;* on ne laisse brûler que deux cierges devant l'autel, et ne rallume le troisième qu'à Pâques ; on ne fait pas la salutation, et on ne donne pas la paix, car,

Vendredi et Samedi, il n'y a pas la consécration sur l'autel. Seul l'office de nuit se chante : celui du jour n'est récité que *voce demissa ;* il n'y a ni invitatoire, ni hymne, ni conclusion de l'oraison dominicale à voix haute. Les leçons se lisent sans bénédiction préalable, ni *Tu autem*, qu'on remplace, à celles tirées de Jérémie, par *Jérusalem, Jérusalem*, etc. ; celles-ci sont dites *lamentabiliter ;* il n'est pas question de chant. On éteint les cierges et les lumières (on fait les ténèbres). Ces cierges sont au nombre de soixante-douze, de vingt-quatre, de douze, de neuf, de sept, ou en nombre indéfini, surtout si l'on tient compte de ceux qu'apportent les laïques : mais toujours on les éteint l'un après l'autre, sauf en quelques églises où on les éteint en trois fois : on ne garde allumé que celui du milieu, plus grand que les autres, au moment du cantique évangélique. (Durand d'ailleurs ne parle pas du chandelier triangulaire), qu'on cache sur une fenêtre ou dans un coin, *infenestra vel arca ;* à *Benedictus*, le bruit que l'on fait, « *vociferatio ae tumultus popularis* », signifie le tapage de la cohorte du traître. On chante ensuite le *Kyrie eleison*, des tropes ou versus (quelque chose comme les impropères), le *Domine, miserere ;* et dans certaines églises, les tropes finis, on dit au milieu des ténèbres et en silence le psaume *Miserere*, suivi de la collecte *Respice, quœsumus*. On rapporte le cierge allumé, ou qu'on a rallumé avec la flamme tirée d'un caillou. Enfin, depuis ce jour jusqu'à l'Octave de la Pentecôte, on supprime l'office *de Beata* et des morts.

Quelques remarques seulement sur la messe (ch. LXXV) ; on ne dit *Gloria in excelsis* que si l'évêque est présent, on n'y chante pas le Credo, et on y commence les Vêpres quand le prêtre communie : c'est pourquoi la première antienne en est : *Calicem salutaris accipians ;* on réserve aussi le corps du Christ, pour le Christ, et pour l'office du jour où l'on ne consacre pas. Il n'est aucunement question de nos reposoirs ou tombeaux. Enfin, aussitôt après Vêpres (ch. LXXVI), on dépouille les autels, et, dans la plupart des endroits, on les lave avec du vin, de l'eau et des tiges de sauge. On lave aussi le pavé de l'église et la tête des enfants qui doivent recevoir l'onction, *ungendi*, et dont la tête, après le Carême, risque d'être trop sale : d'où le nom de *Capitilavium* que l'on donne souvent à ce jour.

La solennité de Pâques est appelée Solennité des Solennités. On

approprie les églises : on en décore les murailles, en y étalant *courtines et pallia ;* dans le chœur, on place *dorsalia, tapeta et bancalia.* Le voile qui était devant la croix est enlevé ; l'autel est paré de tous ses ornements et des étendards..., les ministres *se balneis prœlavant et barbas et coronas tondent...* En ce jour, on ne mange rien qui n'ait été béni par le prêtre ; dans certains pays, tout ce qu'on doit manger est apporté à l'église et béni par le prêtre, à l'entrée ou dans le vestibule, avec la croix et l'eau bénite. En ce jour, le prêtre bénit un agneau, non pas à l'autel, à Rome, mais à la table. En certains endroits, on bénit encore du lait et du miel. On ne doit rien manger avant d'avoir fait le signe de la croix. En ce jour, les prélats se divertissent avec leurs clercs, soit dans les cloîtres, soit dans la maison épiscopale, et vont jusqu'à jouer à la paume et à former des chœurs de danse (...allusion à la *pilotta* et à la *Bergeretta* :) mais il vaut mieux s'en abstenir. Dans la plupart des contrées, le second jour après Pâques, les femmes battent leurs maris ; mais le troisième jour, les maris battent leurs femmes (Durand ne dit pas qu'il vaut mieux s'en abstenir...) Le temps pascal renferme trois semaines plus particulièrement notables : la semaine pascale ou *sanctificata* jusqu'au samedi *in albis* ; la semaine *in albis*, qui suit ; la Semaine de l'attente qui suit l'Ascension. L'office de nuit est le même que le nôtre jusqu'après le troisième répons. A ce moment, on part du chœur avec des cierges, et l'on va, en procession solennelle, vers un endroit où on a apprêté la représentation du tombeau, et où l'on introduit des personnes sous la forme et l'habillement des saintes femmes et des deux disciples : d'autres y représentent les anges, à qui l'on peut faire chanter : *Nolite timere*, du premier réponse de Matines. Les deux apôtres reviennent alors au chœur, Jean plus vite que Pierre, comme pour raconter ce qu'ils ont vu et entendu ; à ce moment on peut fort bien chanter le répons *Congratulamini*, sans son verset. Quant à ceux qui ont fait des vers pour cette représentation, nous ne les désapprouvons pas, mais leurs écrits n'ont rien d'officiel : *si qui habant versus de hoc repræsentatione compositos...* Alors le chœur ayant appris la résurrection, chante à pleine voix le *Te Deum*. Certain célèbrent cette représentation avant Matines, *hanc præsentationem :* c'est moins bien le temps qu'avant le *Te Deum ;* certains le font à la messe lorsqu'on dit

la séquence *Victimæ paschali*, au verset : *Dic nobis* (n'est-elle pas elle-même un fragment de mystère ?)

A l'office du jour (ch. LXXXVIII), on fait la procession avant la messe : croix et cierges, prêtres vêtus d'aubes et le peuple avec ses étendards ; le prêtre le plus haut en dignité précède les autres : *precedet vos in Galilæam.* Quant on est à l'arc triomphal de l'église, devant le crucifix, on chante à pleine voix l'antienne *Sedit Angelus... ;* il n'y a rien à remarquer pour la messe.

Des sept jours après Pâques (ch. LXXXIX), Durand dit avec raison qu'ils font comme un seul dimanche. Laissant le côté les conséquences qu'il en tire pour la composition de l'office de nuit, nous remarquerons qu'il insiste sur la répétition fréquente de l'antienne *Regina cœli*, sans nous dire à quel endroit de l'office. Il insiste surtout sur l'office de Vêpres. Il n'y a pas de *Deus in adjutorum*, et on commence par *Kyrie eleison*, suivi de trois psaumes, sous un seul *Alleluia* en certaines églises, suivis de *Hœc dies...* On descend alors processionnellement aux fonts avec le cierge, en chantant *canticum exultationis...*

Autour des fonts, on chante *Laudate pueri et in exitu...* On va ensuite à quelque oratoire, en chantant l'*in exitu ;* on fait station devant le Crucifix. Pendant les sept jours baptismaux, les néophytes sont conduits à l'église par leurs guides, les prêtres, leurs parrains et leurs marraines et se nourrissent du corps du Seigneur. En certain endroits, on allume à la messe et aux vêpres les cierges qu'ils ont eus le Samedi Saint pendant leurs baptêmes ; et le samedi ou le dimanche *in albis*, ils les offrent au prêtre. Et nous ne trouvons plus rien à relever jusqu'au ch. CII *des Rogations.*

Il y a deux litanies : la grande, qui se dit à la fête de saint Marc et qui s'appelle grégorienne, romaine, ou des croix noires, parce que les croix et les autels étaient voilés de noir. On l'appelle aussi *Septiformis*, parce qu'elle était composée de sept ordres de personne ; dans les églises où il y a peu de monde, on répète sept fois chaque invocation ; la petite ou mineure, que l'on appelle encore *Rogationes*, *Processionnes*, et qui se célèbre trois jours avant l'Ascension. Dans certaines églises, au commencement de la procession, on chante : *Exsurge Domine.* On y répète aussi ce cantique évangélique Angélique (?) qui est chanté par les enfants : *Sancte Deus*, *Sancte fortis*, *Sancte et*

immortalis, miserere nobis. La croix et la châsse des reliques marchent en tête, et le peuple y porte ses bannières ; la croix qu'on y porte est plus grande qu'à l'ordinaire, ou bien est celle de l'autel. Dans certains endroits, l'on fait ces litanies à travers les champs. Après la procession, on chante, dans quelques églises, la messe *Exaudivit.*

Dans la fête de l'Ascension (ch. CIV), on fait la procession solennelle, et après Tierce, contrairement à ce qui se fait à Pâques et aux autres dimanches : on la termine par le chant de *O rex Gloriae* devant le crucifix du tref.

La vigile de la Pentecôte (ch. CVI), on fait l'office à l'heure de None. L'office ressemble à celui du Samedi Saint, sauf qu'il n'a que quatre leçons : *tentavit, scripsit Moyses, apprehendent,* et *Tentavit Dominus :* on fait ensuite la procession aux fonts, comme dans la Vigile de Pâques.

La septième partie du Rational traite des fêtes de saints et des offices de la Dédicace et des Morts : nous aurons à en tirer quelques détails concernant les fêtes de la Sainte Vierge, de Toussaint et des Morts, de quelques saints et les « Communs ».

L'Eglise célèbre quatre fêtes solennelles de Marie : l'Annonciation, l'Assomption, la Nativité et la Purification (ch. VII). D'autres y ajoutent celle de sa Conception, sur laquelle Durand partage l'opinion dominicaine. Durand remarque que la fête de la Purification est double, en quelque sorte, étant aussi bien celle de l'enfant que celle de la mère. On y fait une procession à laquelle on porte les cierges bénits par le prêtre. Devant la balustrade du chœur, *cancelli,* on chante le Repons : *Responsum accepit.* Il dit que le nom vulgaire de la fête est *Candelaria* (notre mot *Chandeleur* dérive de *Candelorum*). L'introït de l'Annonciation est *Rorate ;* l'épître *Egredietur virga* et, pour d'autres églises *Locutus est... ad Achaz.* Durand remarque que le vrai titre est *Annuntiatio Domini.* L'Assomption a une vigile et une octave, et est la plus solennelle des fêtes de Marie. En ce jour, où l'on parle d'elle comme rose et comme lis, on recueille et bénit les herbes, *herbæ* (?).

Trois cérémonies marquent la fête de saint Jean-Baptiste. Dans certains pays, on fait un feu avec des ossements *et quædam alia immunda ;* on promène des brandons et des torches à travers les champs ; on fait rouler des roues, *rotas volvunt ;* on fait aussi

des feux. Au jour de la Transfiguration du Seigneur, on consacre avec du vin nouveau, ou, à défaut, on exprime, dans le calice, un peu de jus d'une grappe mûre.

La Fête de la Toussaint dérive de la fête de sainte Marie *ad martyres* (12 mai). C'est Grégoire IV (827-844) qui la transféra au 2 novembre. La huitième leçon qui concerne les Vierges, est lue par un enfant, et ce sont cinq enfants qui en chantent le répons *Audivi vocem.* L'Alleluia est *O quam gloriosum !...* Ici, dit Durand (ch. XXXV), il nous faut parler de l'Office des Morts, qu'on appelle *Agenda,* ou *exsequiæ.* Quelques-uns font *Memoriam pro defunctis* pendant trois jours ; d'autres font célébrer les messes pendant sept jours ; d'autres pendant neuf, trente, quarante, cinquante, soixante pours, *Sexagenarium faciunt :* quelques-uns célèbrent le centième jour ou l'anniversaire. Ces jours-là, d'ailleurs, ce sont les amis du défunt qui prient et font prier pour lui. Mais il y en a qui, en tout temps, excepté seulement les jours de fête, prient généralement pour les défunts à l'office du matin et du soir. D'autres célèbrent la messe tous les jours pour eux. D'autres, au commencement du mois, chantent, pour eux, neuf psaumes, neuf leçons et neuf répons. L'office des morts commence par Vêpres. Après suivent les *vigiliæ*, les nocturnes, qui sont de trois sortes : car dans quelques églises, on lit neuf leçons de Job, dans d'autres des leçons de la Sagesse, dans d'autres les leçons d'un sermon de saint Augustin. Dans quelques églises, on les conclut par *Beati mortui qui in Domino moriuntur.* Comment doit-on ensevelir les morts ? Quand quelqu'un est à l'agonie, on doit le placer à terre sur de la cendre ou au moins sur de la paille ; on le couche sur le dos, face à une croix, et si c'est un *litteratus*, on récite la passion du Seigneur et avant qu'il expire on recommande au Seigneur son âme. Quand il a rendu le dernier soupir, on sonne les cloches ; puis, si son corps n'a pas reçu récemment les onctions, on doit le laver. Au chant des psaumes, et porté par les gens de sa profession et de sa confrérie, *fraternitas*, on le conduit à l'église et de là à sa sépulture. On le place alors dans le tombeau ou la fosse, et en certains endroits on y met de l'eau bénite et des charbons avec de l'encens ; ses pieds sont toujours tournés vers l'Orient, et on met une croix à la tête de la sépulture. Tantôt on enveloppe les morts d'un suaire, comme en Provence, tantôt on les ensevelit dans

leurs plus beaux habits ; et quelques-uns disent qu'ils doivent avoir leurs bas, chausses, *caligas circo tibias*, et leurs souliers *sotulares*. Durand ne mentionne, de la messe des morts, que l'Introït avec ses deux versets, et les divers évangiles.

Durand connaît les communs des Apôtres, des Evangélistes, des Martyrs, des Confesseurs et des Vierges. La mention qu'il fait des textes montre qu'ils sont moins fixes que les Communs d'aujourd'hui, où beaucoup de ces textes ne figurent plus. Ils sont trop nombreux pour que nous puissions les indiquer. Les confesseurs sont encore distingués en évêques et en prêtres seulement. Sainte Agathe a un introït propre, *Gaudeamus*... pro eo quod ipsa laetissima venit ad passionem, etc...

Le huitième et dernier livre de Durand traite du comput ecclésiastique, dont la science, grâce à nos calendriers et à nos *Ordo*, n'est plus aujourd'hui nécessaire.

Telle est la description de la messe et de l'office divin que nous avons essayé de tirer du *Rationale*. Aux amis de la Liturgie d'en tirer profit. « Je n'attends, écrivait-il en finissant, d'autres récompenses que le secours de leurs dévotes prières, pour obtenir le pardon de mes péchés auprès du plus miséricordieux des juges. »

E. Malbois.

LA THÉORIE DE M. VANNUTELLI SUR LA QUESTION SYNOPTIQUE

J'envoyais à la Revue mon article *M. Vannutelli et la Question synoptique* (*R. A.*, décembre 1933, p. 703-708), tandis que paraissait le nouvel opuscule de l'exégète romain[1]. Je n'ai donc pu m'en inspirer dans mon compte rendu sur *Gli Evangeli in Sinossi.*

« Prima inveniendi veri via est velle verum invenire » ; c'est ainsi que l'auteur conclut sa préface. Reconnaissons qu'il met dans cette recherche de la ténacité et aussi du désintéressement, puisque ce nouveau travail imprimé à ses frais est par lui gracieusement envoyé à tous ses collaborateurs, entendez tous ceux qui, par leurs observations — je ne dis pas leur approbation — l'aident à mettre au point sa théorie, dont une synopse grecque annoncée dans la préface de la présente brochure sera le couronnement.

En un premier article, l'auteur aborde avec ampleur l'hypothèse de la tradition orale, dans laquelle certains biblistes pensent encore trouver la solution adéquate du problème synoptique. Il m'est agréable de proclamer qu'il en fait une critique pénétrante. Il commence par écarter les parties propres à chacun des trois évangélistes : leur examen, déclare-t-il, n'est d'aucune utilité dans la question débattue, puisqu'il s'agit uniquement de déceler le pourquoi des extraordinaires ressemblances verbales de tant de passages de nos synoptiques. Ces parties propres à chacun dérivent

1. *Quaestiones de synopticis evangeliis* quas edidit Sac. Primus Vannutelli suo studio et sumptibus, grand in-8° de 108 pp., Ferrari, Rome, 1933 ; prix 5 lire.

de sources spéciales orales ou écrites, voire même d'une révélation.

Quant aux parties communes, encore que, çà et là, s'y révèle la main de chaque évangéliste, qui leur a imprimé plus ou moins son style personnel, M. Vannutelli affirme avec plus de conviction que jamais qu'elles proviennent d'un seul auteur : « semper tamen ad *unius viri opus, scripto* vel voce perfectum, sunt synopticæ evangeliorum partes referendæ » (p. 7) et la formule reparaît presque identique, avec les mots fatidiques *unius viri opus* bien mis en relief par la typographie, quelques lignes plus loin. On ne pourrait expliquer autrement, selon lui, des coïncidences verbales nombreuses et souvent surprenantes.

Cette source première fut-elle orale ou écrite ? Orale, répondent sans hésiter les partisans du système de la « catéchèse orale ». Avec raison M. Vannutelli repousse l'existence d'une catéchèse orale stéréotypée. Comment admettre, en effet, que les Apôtres, témoins oculaires de la vie du Christ, s'y soient astreints, sans jamais se laisser aller une fois ou l'autre à la spontanéité de leurs souvenirs personnels ? Comment supposer que dans cette catéchèse hiérosolymitane serait entrées les invectives du Sauveur contre les Pharisiens, la redoutable prédiction de la catastrophe de 70 ? N'était-ce point là provocation dangereuse contre les autorités religieuses du pays ? Pareille audace valut au diacre Etienne la lapidation. Et puis comment expliquer que saint Jean n'ait point fait insérer dans cette catéchèse certaines sentences très remarquables de Jésus, prononcées précisément à Jérusalem et que, plus tard, il devait pieusement recueillir dans son propre évangile ?

Toutefois M. Vannutelli n'exagère-t-il pas outre mesure la réaction contre la catéchèse orale araméenne ? Les Actes n'y font aucune allusion. C'est entendu. Mais l'argument *a silentio* est toujours d'un maniement délicat. Pas plus que les évangiles ne nous ont rapporté tous les faits et les dits du Seigneur, les Actes ne nous ont donné sur les premiers vagissements de l'Eglise tous les détails propres à satisfaire pleinement notre curiosité insatiable. Saint Paul ne cite pas dans ses épîtres des paroles de Jésus relatées par les synoptiques, donc avant eux par la catéchèse orale, et qui pourtant venaient pleinement à son but (p. 13-15). D'accord. C'est donc que cette catéchèse orale est une pure fiction. Croyez-vous ? Le silence du Docteur des Nations est peut-être moins sur-

prenant qu'il n'y paraît de prime abord : la vocation de saint Paul à l'apostolat est extraordiniare ; ayant reçu son Evangile par une révélation directe du Christ (Gal. I, 12), il a pu se croire dispensé d'appuyer son enseignement sur l'évangile oral ou écrit[2], de même que les prophètes tenant directement de Yahweh leur mission ne se réfèrent jamais explicitement à la Loi de Moïse.

Donc point de catéchèse « phonographique », c'est l'évidence même. Toutefois rien ne permet de rejeter l'existence d'une catéchèse plus souple, qui était dans la nature même des choses. Au reste, M. Vannutelli lui-même paraît en convenir, encore qu'il glisse très légèrement sur ce point[3].

Si, malgré tout, on admet encore l'existence d'une catéchèse orale hiérosolymitaine figée, elle ne suffira certes point à expliquer les remarquables coïncidences verbales d'ouvrages écrits en grec. Sur ce point, il me semble, tous devraient tomber d'accord[4].

Faudra-t-il, ayant rejeté la catéchèse araméenne primitive, lui substituer une catéchèse hellénique tout aussi rigide ? L'hypothèse est encore plus invraisemblable. Où donc cette catéchèse aurait-elle pris naissance ? Dans les communautés hellénisantes de Palestine ? Mais elle n'y est pas plus probable que la catéchèse araméenne. Dans les autres provinces de l'Empire ? Mais comment justifier cette mémorisation dans un milieu où l'on écrivait beaucoup et puis comme l'observe finement M. Vannutelli : « synopticae evangeliorum partes tam vehementer Judaeorum vitam mores, studia spes, sectas denique redolent, ut mihi persuaderi nequeat tum illas primum in immutabilem verborum sententiarumque formam esse digestas, cum græci et romani eas docerentur ediscere » (p. 18).

Poussant plus à fond son enquête, l'auteur en arrive à l'examen des données traditionnelles sur l'origine des synoptiques. Par la tradition, nous savons que Matthieu a écrit un évangile « en hébreu », que Marc est le « truchement » de Pierre et que Luc a

2. Lorsque saint Paul écrivait ses dernières épîtres, les premiers synoptiques avaient déjà paru. En tous les cas, l'évangile oral a dû précéder les épîtres elles-mêmes. « Les paroles du Seigneur, comme celles des docteurs [du Talmud], ont dû être rapportées aussi exactement qu'on peut le faire, car la tradition orale ne saurait atteindre la fixité de l'écriture. » (LAGRANGE, dans *Revue biblique*, 1932, p. 286-287.)

3. Cf. *Gli Evangeli in Synossi*, p. 3.

4. Cf. mon article dans *R. A.*, mai 1933, p. 535 ou mon *Manuel d'Ecriture Sainte*, t. IV (Vitte, 1934), p. 114.

transmis l'évangile de Paul. Mais, ajoute M. Vannutelli : « cum synopticae evangeliorum partes, quamvis sacro retractatae evangelistarum stilo, *unius* tamen *viri opus* [c'est lui qui souligne] ab initio fuerint, aut Petrus et Paulus eas e Matthaei, graece verso evangelia memoriae mandata cotidie praedicabant, aut Matthæus et Paulus e Petro, aut Matthaeus et Petrus e Paulo » (p. 21). Mais n'y a-t-il pas en ce raisonnement d'apparence rigide — aussi rigide, qu'on me passe la plaisanterie, que la catéchèse orale — une véritable pétition de principes ? M. Vannutelli tient déjà pour évident ce qui est précisément à établir, à savoir que les parties proprement synoptiques ne peuvent dériver que d'une source unique.

Passons cependant pour mieux suivre son raisonnement. Paul doit être mis hors de cause, car il est clair que ni Matthieu, ni Pierre, qui ont suivi le Christ, ne lui ont emprunté leur récit, pas plus qu'il n'a lui-même appris la catéchèse orale d'un autre (cf. Gal. I, 11-12). Dès lors, il faut entendre largement le témoignage de la tradition sur l'origine paulinienne du troisième évangile : Luc a inséré dans son texte quelques renseignements provenant de Paul ou mieux il a écrit *ad mentem Pauli*.

Paul ainsi forclos, ou Matthieu a puisé dans la prédication de Pierre les parties de son évangile qu'il a en commun avec les deux autres, y ajoutant les discours : il faudrait alors souscrire à l'hypothèse des deux sources ; — ou au contraire, c'est Pierre qui a emprunté à Matthieu, qu'il aurait abrégé et dont il aurait omis les discours.

Et M. Vannutelli s'attache à démontrer que les deux positions sont également intenables. Sans doute, on pourrait admettre une dépendance de Pierre à l'égard de Matthieu : l'insuffisante connaissance qu'avait du grec le prince des apôtres l'expliquerait à la rigueur. Toutefois, M. Vannutelli fait observer avec raison que Pierre aurait pu, grâce aux bons offices de Marc, ajouter plus d'un récit au fond emprunté à Matthieu[5].

5. Je n'aperçois guère le bien-fondé de certaines remarques de l'auteur (p. 23; 39-40) visant à émasculer la thèse traditionnelle : en Marc c'est Pierre qu'on entend.

Parlant de lui le prince des Apôtres devait dire : « Je disais... le Seigneur me disait. » Marc pouvait rendre la première personne par la troisième ou substituer au « je » le nom de Pierre; il a choisi le plus souvent ce dernier parti, s'accordant ainsi avec M. Et puis, que tirer de cette coïncidence ?

Le fameux « qui *legit* intelligat » de l'apocalypse synoptique (Mc. XIII,

Il n'est pas plus vraisemblable de dire — certains pourtant l'ont fait — que le publicain de Capharnaüm aurait déjà dans son évangile araméen consigné la prédication du pêcheur de Bethsaïde.

Dès lors, si Matthieu ne dérive pas de Pierre, si Pierre est irréductible à Matthieu, il ne nous reste plus qu'une issue : interpréter largement le fameux témoignage de Papias[6].

Ainsi, selon M. Vannutelli, tout s'expliquerait : Marc est l'abréviateur de Matthieu, dont il a suivi le récit pas à pas, on peut toutefois dire que, dans son évangile, il est le « truchement » de Pierre, tout de même que saint Irénée assure que Luc a reproduit dans le sien la catéchèse de Paul.

J'espère ne pas avoir trop trahi dans ce résumé rapide l'argumentation de M. Vannutelli. Il s'acharne, on le conçoit, à amenuiser le témoignage du vieil évêque phrygien si peu en harmonie avec sa propre thèse. Y est-il parvenu ? Je ne le crois pas, car les deux autres explications qu'il rejette comme impossibles gardent encore une certaine probabilité et la seconde a, pour le moins, l'inappréciable avantage de s'accorder mieux que la sienne avec le plus ancien témoignage sur l'origine du second évangile.

En effet, si nous repoussons la thèse des deux sources, c'est sur-

14) prouve-t-il nécessairement que Marc transcrivait le document M (cf. Mt. xxiv, 15) ou ne s'explique-t-il pas tout naturellement par la prophétie de Daniel, à laquelle Matthieu se réfère explicitement, tandis que le disciple de Pierre se contente d'une allusion (Dan. ix, 27) ?

M. Vannutelli souligne certains passages parallèles, où Luc est plus précis que les deux autres évangélistes, par exemple Mt. xxvi, 18 ; Mc. xiv, 13 ; Lc. xxii, 8. Mais l'argument porte-t-il toujours en faveur de la théorie d'un document unique ? Dans l'exemple cité Matthieu reste dans le vague ordinaire ; Luc est le plus précis ; Marc tait le nom des deux disciples parce que Pierre dans ses récits taisait tout ce qui était à son avantage.

Mc. viii, 14, ajoute « nisi unum panem » au récit de M. (cf. Mt. xvi, 5) ; on s'attendrait à trouver trace de cette précision dans la réponse des Apôtres à l'avertissement du Sauveur (Mt. xvi, 7 ; Mc. viii, 16). Il n'en est rien : nouvel indice de la dépendance de Marc à l'égard de M. Vraiment ? Pierre plus précis parle du seul pain, qui restait de la veille, mais un pain pour treize voyageurs est si peu de chose que les Douze pouvaient répondre : « Nous n'avons pas de pain », tout comme dans le récit de Matthieu.

6. « Jean le Presbytre disait : Marc, l'interprète de Pierre, a écrit exactement, non pas cependant dans leur ordre, tout ce qu'il se rappelait des choses dites ou faites par le Seigneur, car il n'avait pas lui-même entendu le Seigneur et ne l'avait pas suivi : mais, plus tard, comme je l'ai dit, il avait accompagné Pierre, qui donnait ses enseignements selon les besoins de ceux qui l'écoutaient et sans faire une composition ordonnée des oracles du Seigneur. En sorte que Marc n'est point répréhensible d'avoir écrit les choses comme il s'en souvenait. Il n'a eu, en effet, qu'une préoccupation : ne rien laisser de ce qu'il avait entendu et ne rien dire de mensonger. » (P. G., t. XX, col. 300.)

tout parce qu'elle fait trop bon marché des données traditionnelles, notamment de la priorité de l'évangile araméen de saint Matthieu. Mais, en l'espèce, il s'agirait du seul Mt aréméen, supposé le premier : pourquoi n'aurait-il pas complété la catéchèse encore orale de Pierre — entendons par là le thème ordinaire de la prédication du prince des apôtres, tel que, plus tard, Marc devait le mettre par écrit — par d'autres renseignements, singulièrement par les Logia[7]. Je n'insisterai pas sur cette solution, car elle ne me plaît guère : elle suppose, en effet, assurée l'existence d'un recueil de Logia, inconnu de toute l'antiquité chrétienne.

Reste l'explication classique. Il n'y a pas eu de catéchèse de diamant « *adamantina* », comme le dit de si pittoresque façon M. Vannutelli ; c'est l'évidence même. Néanmoins, avant d'être écrit, l'évangile a dû être parlé. Un accord entre les Douze sur le schéma général de leur prédication n'est pas improbable. Il explique au mieux l'uniformité de plan de nos synoptiques et peut-être même, en partie, les ressemblances entre certaines suites de faits. Quant aux similitudes littéraires entre Marc et le premier évangile traduit en grec, on s'attendrait certes à trouver dans le second évangile une plus grande pureté de diction si elles étaient le fait de son auteur. Je ne vois, par contre, aucune difficulté à admettre que le traducteur grec du Matthieu primitif ait mis à profit le second évangile pour le passage délicat de l'araméen au grec[8] : les coïncidences verbales et aussi les divergences entre les deux œuvres trouvent de la sorte une explication parfaitement naturelle. Telle n'est pourtant pas la pensée de M. Vannutelli : « Vide, lector, quot mixtiones, quot χιασμοί ! quam longe haec omnia a rerum veritate abhorreant ! » (p. 24). Mais précisément, le réel n'est pas simple et l'histoire ne se laisse point enfermer en des formules géométriques. Ces réactions diverses de l'enseignement de Pierre sur l'évangile araméen de Matthieu et l'évangile grec de Marc, de celui-ci sur la traduction grecque de notre premier évangile

7. En ce cas, les Logia seraient antérieurs à l'œuvre araméenne de Matthieu. Ainsi modifiée la théorie des deux sources ne paraît plus contraire à l'enseignement de la Commission Biblique. Le décret du 26 juin 1912 (ad 2um) condamne cette hypothèse parce qu'identifiant les Logia avec l'évangile araméen primitif, elle fait bon marché des données traditionnelles sur la priorité du premier évangile et sur l'identité substantielle de la traduction grecque qui nous en est parvenue avec l'original sémitique de Matthieu. Le premier évangile grec, d'après la *Zweiquellentheorie*, devient la résultante de Marc et des Logia.

8. Cf. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, t. I, p. 115-118.

n'ont-elles pas toute chance de serrer de plus près une réalité complexe qu'une hypothèse plus rigide ?

L'article premier n'était qu'une préparation ; l'article II « De Marco pedisequo et breviatore Matthaei » est vraiment le centre de la thèse (le lecteur n'a pas oublié que, selon M. Vannutelli, les synoptiques dérivent d'une source commune grecque M, traduction de l'original hébreu de Matthieu) ; en effet, « si Marcus Matthaei (M) breviator probabitur, non Petri praedicationem, sed *juxta praedicationem Petri* in evangelio scripsit » (p. 29, note).

En un premier paragraphe, M. Vannutelli critique l'hypothèse de la dépendance mutuelle. Matthieu ne dérive pas de Luc, Luc n'a pas connu Matthieu, Marc ne s'inspire pas davantage de Luc ou de Matthieu, qui manient le grec avec plus d'aisance. Alors Matthieu et Luc dériveraient-ils de Marc ? D'où vient donc qu'ils s'accordent contre lui pour l'omission ou l'addition de certains détails minimes : M. Vannutelli ne pense pas qu'il y ait entre eux dépendance directe — je suis du même avis[9] — ni qu'ils aient usé d'une deuxième source, inconnue de Marc. Là où il y a divergence entre eux d'une part et Marc de l'autre, la divergence serait à mettre au compte de celui-ci, car ils ont tous les trois puisé à la même source, M.

Un second paragraphe va s'attacher à prouver l'assertion. Cette fois nous sommes vraiment au cœur du système de M. Vannutelli. D'après lui, tout s'explique pour le mieux du moment qu'on admet à l'origine des trois synoptiques un seul document écrit auquel chacun aurait emprunté les parties communes aux trois ou à deux d'entre eux : cette source unique, le document M, ne serait autre que l'évangile araméen de Matthieu, accommodé diversement par les traducteurs grecs dont parle Papias[10].

M. Vannutelli ajoute, triomphant, que ce document n'a pas entièrement péri, puisqu'il nous est parvenu en trois recensions variées, nos trois synoptiques. Les trois évangélistes ont eu entre les mains des traductions divergentes de l'évangile araméen, qu'au reste ils ont eux-mêmes encore retouchées : « ita... ut Marcus graecam ejus dictionem quam minime plerumque mutaverit, primus

9. Cf. Renié, *Manuel*, t. IV, p. 126, note 3.

10. « Quant à Matthieu, il a mis en ordre (συνετάξατο paraît être une leçon préférable à συνεγράψατο, que j'avais retenue dans mon *Manuel*) les discours [du Seigneur] en langue hébraïque. Chacun les a interprétés (ou traduits, ἡρμήνευσεν) comme il pouvait. » (P. G., t. XX, col. 300.)

evangelista et tertius, pro sua quisque indole, aliquanto fecerint meliorem ; factorum ac dictorum ordinem Marcus intactum pœne liquerit, ceteri evangelistæ pro sua quisque ratione ac scribendi proposito mutaverint ; Marcus quaedam, parva tamen plerumque, addiderit, plura, sermonis præsertim, breviaverit ; primus evangelista et Lucas pauca omiserint, nonnula, sua quisque, Spiritu ducente atque aliunde accepta, addiderint » (p. 37-38).

Alors, encore une fois, pourquoi la tradition a-t-elle attaché le nom de Matthieu au premier évangile grec canonique puisque Marc était plus fidèle que le traducteur au document M ? Il l'aurait abrégé, c'est vrai ; mais, par contre, il aurait mieux conservé sa lourdeur aramaïsante, plus ponctuellement reproduit l'ordre primitif. Ce mystère impénétrable rend déjà sceptique sur la justesse de la théorie proposée.

Marc n'étant plus que le *pedisequus* de Matthieu, on expliquera les précisions ajoutées par lui à M par les souvenirs de témoins dignes de foi, dont Pierre n'est pas exclu. On fera, du reste, bien remarquer que de telles précisions ne sont pas le fait du seul Marc : il s'en rencontre d'analogues chez Luc. Celui-ci nous apprend que la fille de Jaïre était fille unique, que l'oreille coupée par Pierre au serviteur du grand-prêtre était l'oreille droite, etc... (p. 41-43). Or tous admettent que Luc a travaillé sur des sources écrites, pourquoi ne pas admettre qu'il en est de même pour Marc[11] ?

Je ne conteste pas — qui y songerait sérieusement ? — que le médecin d'Antioche ait pu, grâce aux souvenirs personnels des témoins oculaires qu'il avait fréquentés, ajouter à ses sources quelques détails topiques ; est-ce une raison suffisante pour proposer de la touche graphique de Marc si caractéristique une explication autre que celle fournie par la tradition ? « Où a-t-on vu... un écrivain régulier et consciencieux, mais un peu terne, transformé par la verve d'un retoucheur[12] ? » Or « Klostermann... a remarqué avec perspicacité qu'en plusieurs passages Marc semble s'être bor-

Remarquons cependant que l'équation possible de M. avec le Matthieu araméen est peut-être forcée.

11. Rendant compte d'un premier ouvrage de M. Vannutelli, *De evangeliorum origine* (Rome, 1923), le P. Lagrange faisait la remarque suivante : « les logiciens n'ignorent pas qu'on peut mal raisonner même en empruntant la forme du syllogisme » (*Rev. bibl.*, 1924, p. 288).

12. P. Lagrange, *Revue biblique*, 1932, p. 288.

né à changer le *nous* de la prédication de Pierre en *ils* du récit historique, au risque de laisser quelque indécision dans la narration[13]. » Les critères internes corroborent bien la tradition, pourquoi s'entêter à chercher ailleurs ? Il n'est, du reste, que de comparer dans une synopse quelconque le récit de la résurrection de la fille de Jaïre pour saisir sur le vif cette touche graphique. Matthieu est, à son ordinaire, concis et assez terne ; Luc fournit tous les renseignements donnés par Marc, mais sa composition est bien équilibrée ; Marc raconte : n'est-ce pas ainsi que devait causer Pierre, le rude pêcheur de Galilée, plus habitué à soulever le lourd filet qu'à s'étudier à balancer des phrases harmonieuses[14] ?

Nulle part n'apparaît mieux, aux dires de M. Vannutelli la manière de Marc abréviateur de Matthieu, que dans la façon dont il traite les discours du Sauveur. Il les omet, mais cette omission délibérée n'est point sans apporter quelques perturbations dans son récit, perturbations qui aident grandement à la reconstitution du document M. Ainsi, ayant passé le discours sur la montagne, Marc ne raconte pas davantage la guérison du serviteur du centurion qui lui faisait suite dans le document (cf. Mat. VIII, 5-13) : « une telle omission fut peut-être due au hasard et à l'inadvertance, parce que le récit du miracle se plaçait dans la source M entre deux longs discours omis, l'un et l'autre, par Marc : le discours des béatitudes et celui des envoyés de Jean-Baptiste[15] ».

J'admire le don de divination qu'il faut pour reconstituer la suite du document M. Aucun des trois synoptiques ne l'aurait reproduit dans cette série de périscopes comme on peut l'en convaincre par la nomenclature suivante :

MT. : discours sur la montagne (V-VII) ; guérisons d'un lépreux (VIII, 1-4) ; du serviteur du centurion (VIII, 5-13) ; de la belle-mère de Pierre (VIII, 14-15) ; de nombreux démoniaques (VIII, 16-22) ; la tempête apaisée (VIII, 23-27) ; les possédés de Gérasa (VIII, 28-34) ; guérison du paralytique de Capharnaüm (IX, 1-8) ; vocation de

13. MANGENOT, art. *Marc* (*Dict de la Bible* de VIGOUROUX, t. IV, col. 724).

14. Tandis que Luc indique au début de son récit l'âge de la petite miraculée ; Pierre n'y songe qu'après avoir achevé sa narration. Luc indique en une seule fois les témoins du prodige ; Pierre s'y prend à deux fois pour les nommer.

Cf. PRAT, *Jésus-Christ*, t. I, p. 20 sq. On lira avec grand profit les pénétrantes observations que fait, à propos de ce récit, le savant exégète.

15. VANNUTELLI, *Gli Evangeli in Sinossi*, p. 105 : cf. encore *Quaestiones*, p. 48, note.

Matthieu (ix, 1-17) ; résurrection de la fille de Jaïre (ix, 18-34) ; le choix des Douze (ix, 35 — x, 42) ; la venue des disciples de Jean (xi) ; épisode des épis froissés (xii, 1-8) ; guérison de l'homme à la main desséchée (xii, 9-13).

Marc : guérisons de la belle-mère de Pierre (i, 29-31) ; des démoniaques de Capharnaüm (i, 32-34) ; d'un lépreux (i, 39-45) ; du paralytique (ii, 1-12) ; vocation de Matthieu (ii, 13-22) ; épisode des épis froissés (ii, 23-28) ; guérison de l'homme à la main desséchée (iii, 1-6) ; élection des Douze (iii, 7-19) ; ...; les paraboles (iv, 1-34) ; la tempête apaisée (iv, 35-41) ; les possédés de Gérasa (v, 1-20) ; la résurrection de la fille de Jaïre (v, 21-43).

Luc : guérisons de la belle-mère de Pierre (iv, 38-39) ; des démoniaques de Capharnaüm (iv, 40-41) ; ...; du lépreux (v, 12-16) ; du paralytique (v, 17-26) ; vocation de Matthieu (v, 27-39) ; épisode des épis froissés (vi, 1-5) ; guérison de l'homme à la main desséchée (vi, 6-11) ; choix des Apôtres (vi, 12-19) ; abrégé du discours sur la montagne (vi, 20-49) ; guérison du serviteur du centurion (vii, 1-10) ; ...; la venue des disciples de Jean (vii, 18-35) ; ...; les paraboles (viii, 1-21) ; la tempête apaisée (viii, 22-25) ; les possédés de Gérasa (viii, 26-39) ; résurrection de la fille de Jaïre (viii, 40-56).

On notera que Marc et Luc se suivent de plus près : ils auraient donc été plus fidèles à M que le Matthieu grec !

La façon dont Marc a écourté les paraboles expliquerait encore, d'après M. Vannutelli, pourquoi, après la journée des paraboles, il semble, à le lire, que Jésus ait traversé le lac assez tardivement dans la soirée pour aborder sur la rive inhospitalière des Géraséniens, ce qui est peu naturel. Les deux synoptiques placent de jour, *interdiu*, la même traversée. *Interdiu*, n'est-ce point une distraction de l'exégète romain ? Luc a détaché de tout contexte chronologique ce voyage à Gérasa (viii, 22), mais le sommeil du Maître (23) donne plutôt l'impression qu'il eut lieu de nuit. Quant à Matthieu, il semble situer le voyage peu après la guérison de la belle-mère de Pierre (viii, 18-sq.) et précisément il a noté que c'est sur le soir (viii, 16) que Jésus donne l'ordre de passer sur l'autre rive pour se soustraire aux importunités de la foule qui le presse, de même il soulignera le sommeil du Sauveur (24).

Mais discuter un à un les exemples apportés entraînerait trop loin. N'ai-je pas déjà abusé de la bienveillance du lecteur ? Même

après avoir lu les *Quæstiones*, je reste sceptique sur l'existence du fameux document M, il me paraît aussi problématique que les Logia des critiques indépendants.

Quelle en était la teneur ? Il se rapprochait extrêmement de Marc, tout en étant substantiellement conforme à l'évangile grec de Matthieu (!). A la rigueur, le but spécial de Marc expliquerait ses omissions ; mais, pourquoi Luc, qui, lui aussi, a utilisé M, est-il sur tant de points en divergence avec Matthieu ? J'entends bien les trois évangélistes ont travaillé sur une source commune écrite déjà différenciée par les traducteurs et les copistes. Mais alors les divergences devraient être minimes. Si Matthieu a écrit au moment où disparaissait la première génération chrétienne[16], donc vers l'an 60, la tradition manuscrite n'a pas eu le temps de s'altérer sensiblement avant l'apparition des trois synoptiques, tous trois antérieurs à la prise de Jérusalem par Titus.

Une petite remarque pour terminer cette trop longue recension. Le catalogue des Douze reproduit par les trois évangélistes figurait, j'imagine, dans le document M, qui est leur commune source. Or la façon dont ce catalogue est rapporté par les trois ne donne aucunement l'impression qu'un document unique est à la base, mais bien plutôt celle d'une transmission orale sans rigidité. Le texte étant des plus brefs, le mieux est encore de le reproduire :

Mat., x, 2-4	Marc, iii, 16-19	Luc, vi, 14-16
2. Duodecim autem Apostolorum nomina sunt haec. Primus : Simon, qui dicitur Petrus, et Andreas frater ejus.	16. Et imposuit Simoni nomen Petrus ;	14. Simonem, quem cognominavit Petrum, et Andream fratrem ejus,
3. Jacobus zebedæi, et Joannes frater ejus.	17. et Jacobum Zebedaei, et Joannem fratrem Jacobi et imposuit eis nomina Boanerges, quod est, Filii tonitrui ;	Jacobum et Joannem, Philippum et Bartholomæum,
Philippus, et Bar-	18. et Andream,	15. Matthaeum

16. *Gli Evangeli*, p. 9 : cf. *R. A.*, déc. 1933, p. 704.

tholomacus, Thomas, et Matthæus publicanus, Jacobus Alphæi, et Thaddaeus,	et Philippum, et Bartholomaeum, et Matthaeum, et Thomam, et Jacobum Alphæi. et Thaddæum, et Simoneum cananæum.	et Thomam, Jacobum Alphæi et Simonem, qui vocatur zelotes, et Judam Jacobi,
4. Simon Cananaeus, et Judas Iscariotes, qui et tradidit eum.	19. et Judam Iscariotem, qui et tradidit illum.	
		16. et Judam Iscariotem, qui fuit proditor.

Il faut cependant conclure. Les travaux si diligents de M. Vannutelli seront toujours très utiles à consulter, mais la thèse qu'il soutient avec une ardente conviction reste encore à prouver. Il semble que le docte professeur apporte à la défendre trop d'esprit géométrique. Il paraîtra au lecteur attentif que trop souvent M. Vannutelli conclut de la possibilité à la réalité.

On me permettra de transcrire pour achever ce trop long article ces phrases que le P. Lagrange écrivait dans la Revue biblique à propos de *Gli Evangeli in Sinossi*. Ce jugement ferme et modéré de l'éminent dominicain découvre mieux que je ne saurais le faire le vice congénital de la théorie examinée :

« Nous concédons qu'*en soi*, et d'une manière abstraite, il se peut qu'un même écrit serve de source à trois auteurs qui l'auraient exploité avec un mélange de fidélité et de liberté, aboutissant ainsi à des ressemblances et à des divergences.

« Seulement nous notons dès à présent que la comparaison avec l'A. T. ne porte pas sur ce cas. En effet, V. ne prétend nullement que les livres Samuel-Rois et les Chroniques aient une source commune. Il dit expressément et par deux fois que les Chroniques ou Paralipomènes dépendent de Samuel-Rois. Si le fait de l'A. T. crée quelque précédent pour le Nouveau, il pourra donner quelque lumière sur l'usage de Mc. par Lc., — ce dont

nous sommes très satisfait, — nullement sur l'origine des trois synoptiques d'un seul original.

« L'immense travail de M. Vannutelli ne va pas un centimètre plus loin que la dépendance d'un synoptique par rapport à l'autre[17]. »

J. Renié, S. M.

17. *Revue biblique*, 1932, p. 287.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

ALLEMAGNE 1934 ?

NOTES D'UN TEMOIN

Depuis que le Führer et la dictature national-socialiste ont été plébiscités, on le sait, après les tragiques événements du 30 juin et du 25 juillet, par la majorité du peuple allemand, c'est avec angoisse que le monde se demande où va l'Allemagne. Au rétablissement définitif de l'ordre, non seulement national mais international, une résurrection pacifique et empreinte de modération dans les ambitions, exempte de tout retour à l'esprit d'avant-guerre ? Ou bien ces coups de théâtre, ces *putschs* révolutionnaires et sanglants ouvrent-ils une série dont nul ne saurait prévoir le développement ni le terme ? Et de ces conjonctures politiques plutôt troublantes dans leur incertitude, que peut-il résulter pour le catholicisme allemand ? Est-on vraiment, là-bas, à la veille d'un nouveau Kulturkampf, ou bien le Führer, arrivé au sommet suprême des honneurs, débarrassé de ses compagnons les plus compromettants, va-t-il enfin tenter d'appliquer loyalement le Concordat ?

Pour justifiée que soit notre curiosité, il faut pourtant avouer qu'il est impossible de répondre à ces questions, même après une enquête sur le terrain, autrement que par des impressions partiellement objectives.

*
* *

Du dehors, malgré les prescriptions récentes renouvelées de la guerre, concernant le recours aux *ersatz* dans la vie économique, malgré la baisse de la natalité, l'état précaire des finances, le

chômage, l'Allemagne n'a certes pas le visage d'un pays dans la misère. Les villes n'y sont-elles pas toujours bien tenues, avec leurs rues bien balayées et les maisons fleuries, une police exemplaire ? A Munich ou à Nuremberg, n'y a-t-il pas autant de foule dans les brasseries, les cinémas ou les théâtres qu'aux temps les plus prospères ? Dans les sites pittoresques de la vieille Allemagne, ne rencontre-t-on pas aujourd'hui comme naguère des bandes de touristes, ornés du légendaire *Rücksack* et prêts à faire monter, des rives du Neckar ou du Rhin, vers les vignobles fameux casqués de ruines romantiques, les lieds harmonieux où s'exprime au mieux l'âme sentimentale de la race germanique. Il faut bien reconnaître que le Führer est parvenu à des résultats appréciables pour diminuer le chômage : le Front du travail allemand n'existe pas seulement sur le papier. Moralement, on doit inscrire à l'actif du Troisième Reich qu'il a enrayé la baisse de la natalité, lutté utilement contre les exagérations du nudisme et contre la prostitution. Enfin les apologistes catholiques d'Hitler font remarquer que le Concordat a écarté légalement — ce que n'avait pu faire le régime de Weimar — le fantôme, naguère agité par les socialistes, de la laïcisation scolaire.

On se réjouirait sans réserves de ces résultats s'ils n'avaient pas, hélas, été chèrement payés. Certes la presse française emploie peut-être un peu rapidement le mot de « terreur » pour caractériser la situation actuelle de l'Allemagne, mais les événements du 30 juin et du 25 juillet ne lui donnent-ils pas partiellement raison ? Et s'il y a des camps de travail, il y a aussi, outre-Rhin, des camps de concentration, sur lesquels nous aimerions être rassurés : par malheur, si, dans les cinémas allemands, la propagande du Dr Gœbels ne manque pas de faire passer des images concernant les premiers, il n'en est pas de même des seconds. Le plus impartial des voyageurs, sensible à l'accueil courtois de ses hôtes, ne peut guère oublier cela, quand il essaie de se former une opinion. Si on lui donnait quelque apaisement à ce sujet, il serait peut-être moins porté à interpréter défavorablement tant d'autres sympômes équivoques, notamment cette profusion de drapeaux, cette mer flottante de fanions rouges à la croix gammée ou aux couleurs du Reich, qui nous saluaient à la frontière austro-bavaroise, alors que nous comptions avec un policier de service, correct, mais tout de même plus rude que son

collègue autrichien, nos billets de banque contingentés. Comment dès lors ces couleurs arborées — conviction ou prudence ? — par presque toutes les maisons, dans les majestueuses artères des grandes villes comme dans les étroites ruelles des bourgades, les buildings Le Corbusier comme les Rathaus du xve siècle, n'auraient-elles fait surgir à notre esprit des souvenirs de mobilisation ?... Sans doute, nous entrions en terre bavaroise, le jour des funérailles du Reichspresident, conduit en grandiose appareil militaire, à la lueur des torches portées par la Reichswehr, jusqu'au monument de Tannenberg. Mais ces drapeaux — doublés de mille banderolles, chevauchant les rues, avec des inscriptions pathétiques en lettres capitales — *Ein Volk, ein Will, ein Ja* — nous allions les retrouver tout le long de notre randonnée, en Haute-Bavière, en Franconie, en Bade, en Rhénanie, justifiés cette fois par le plébiscite du 19 août. C'est ce même plébiscite — à moins que ce ne fût la propagande pour la Sarre — (*Allemand, n'oublie pas la Sarre allemande*, lisions-nous sur une immense bande blanche qui accueille le voyageur dans les gares) qu'on invoquait également pour justifier les manifestations, en vérité émouvantes, retraites aux flambeaux, meetings ou discours, qui tiennent le public en haleine..., annoncées par une profusion d'affiches. Certes les S. A. qui forment le noyau essentiel de ces réunions n'ont pas tous l'allure plus militaire des S. S. (troupe de protection politique) qui veillent, par exemple, à la sécurité des diverses « Maisons Brunes ». Mais comment un Français, vingt ans après 1914, ne serait-il pas effrayé de constater l'enthousiasme et la nostalgie des Allemands, spécialement de la jeunesse, à l'égard de leur puissance militaire... Ce n'est qu'un jeu, nous disait-on, mais est-il sans inconvénient de laisser tout un peuple jouer au soldat ?...

Au vrai, cette ardeur militariste n'est pas le résultat du hasard, ni davantage uniquement l'expression d'un sentiment profondément ancré dans l'âme allemande. Sous sa forme actuelle, elle est le fruit monstrueux d'une propagande systématique, d'une œuvre d'éducation collective par laquelle les dirigeants du Troisième Reich veulent inculquer à tous les Allemands (au moins les aryens) un attachement passionné et exclusif à la race germanique. Ce n'est pas sans mélancolie que dans ce pays justement célèbre par ses savants et ses lettrés, on voit ressusciter après 2.000 ans de

christianisme cette notion de « Grec » et de « Barbare » que saint Paul se flattait d'ignorer dans son apostolat. Rien de plus affligeant que d'entrer au hasard dans une librairie et de feuilleter les publications racistes, livres ou revues ; les unes s'attachent à dénoncer les agissements étrangers, spécialement la presse (il y a sur ce sujet tout un livre de Böhmer), les autres magnifiant les chefs et les héros du nazisme, de Hitler à Gœring (y compris l'épouse défunte de ce dernier). Le reste consacré à exposer la philosophie raciste, qui a trouvé dans Rosenberg ou Bergmann les docteurs que l'on sait ; bien entendu, l'ouvrage célèbre d'Hitler, *Mein Kampf*, a la place d'honneur... En bref, telle que la veulent ses maîtres actuels, l'Allemagne 1934 apparaît derrière ses fanions rouges à croix gammée dont elle couvre son territoire, comme un peuple que la défaite a sans doute humilié et meurtri, mais qui n'en est pas moins obsédé par lui-même, en proie à une sorte d'exaltation maladive dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle n'est pas une garantie pour la paix du monde, ni même pour la liquidation de l'après-guerre.

Certes nous savons bien qu'Hitler et ses lieutenants alternent habilement les discours guerriers et les déclarations pacifiques et nous savons surtout que l'immense majorité du peuple allemand n'accepterait pas de sang froid la perspective plus ou moins prochaine de nouvelles tueries. Mais cela ne peut nous empêcher de sentir, avec angoisse, chez les maîtres actuels de l'Allemagne, une volonté marquée par des actes, d'infiltrer à tout un peuple non pas seulement le sérum bienfaisant du patriotisme raisonnable, mais le virus pernicieux d'une mystique ultra-nationaliste. « Le temps est aboli, nous disait un S. A. convaincu, où dominaient en Allemagne les Junkers à monocles... Avec Hitler, l'Allemagne est entrée dans une ère nouvelle, où passe un souffle pur de fraternité entre les classes, quelque chose de l'esprit du front, mais ce n'est un mouvement militariste, c'est un mouvement social destiné à lutter contre le chômage. » Trop de faits, hélas, s'avèrent à nos yeux pour qu'on ne puisse voir dans ces paroles autre chose que le plaidoyer unilatéral d'un propagandiste, ou bien une illusion qui demain peut-être se dissipera, au

1. Sur le caractère social de la révolution hitlérienne, voir l'article de M. Laloire, *L'ouvrier et le paysan dans le IIIe Reich*, Vie intellectuelle du 25 juillet 1934.

grand dam du Führer, obligé de choisir entre la Révolution et la Réaction[1]... Mais, demain, de quoi sera-t-il fait pour l'Allemagne? Contentons-nous de constater qu'aujourd'hui ce grand pays s'abandonne passivement à un groupe d'hommes dont, instruit par le passé, nous avons quelque droit de suspecter les intentions.

*
* *

Sur le terrain religieux, si la situation n'est pas, hélas, plus claire, elle est aussi inquiétante. Sans parler des protestants fervents que la politique d'Hitler a mécontentés, ce n'est pas sans raison que, parmi les quatre à cinq millions de votes hostiles, lors du plébiscite, il y avait une bonne proportion de voix catholiques. Depuis le 30 juin, le meurtre des présidents de l'Action et de la Jeunesse catholique, les catholiques semblent avoir mieux aperçu et abhorré tout ce qu'il y a de pernicieux dans le mouvement nazi à la fois pour l'Allemagne et pour l'Eglise.

Au lendemain de l'accession au pouvoir d'Hitler et surtout de la signature du Concordat avec le Reich, beaucoup de catholiques avaient cru pouvoir espérer que la politique hitlérienne laisserait de côté les aspects les plus regrettables du racisme. En fait, le Troisième Reich s'est engagé en sens contraire, heurtant de front la morale catholique par ses projets de loi sur l'eugénisme et la stérilisation, brimant l'Action catholique par mille tracasseries, supprimant pratiquement la liberté de la presse, alors que toute licence était laissée d'attaquer publiquement le christianisme pour exalter d'autant plus le germanisme. On ne put empêcher la voix courageuse des évêques de s'élever publiquement contre de tels abus et on connaît l'attitude admirable du cardinal de Munich. On sait comment une lettre récente de l'épiscopat d'Allemagne a dénoncé la propagande anticatholique... Les plus avertis des catholiques se rendent compte — et ils le disent quand ils parlent librement — que, malgré les habiletés du Führer, conseillé par von Papen, il est fort à redouter qu'une fois réglée la question de la Sarre, cette propagande reprenne de plus belle, pour autant qu'elle est l'expression véridique de la mystique hitlérienne à base de paganisme et de matérialisme. *National-bolchevisme,* nous disait sévèrement un ecclésiastique d'outre-Rhin. Les catholiques se rendent compte qu'Hitler veut imposer

aux Eglises — à l'Eglise catholique comme aux protestants — de renoncer à la primauté du spirituel : de cette volonté, ils voient un signe, par exemple, dans l'obligation pour les professeurs catholiques, dans les écoles catholiques, de commencer les classes, non pas par la prière, mais par le Salut allemand : *Heil Hitler !* Ils estiment que la dictature nazi est à cet égard beaucoup plus redoutable pour l'Eglise que le fascisme italien (il y a du moins des aumôniers pour les petits « balillas »), étant donné qu'elle risque de contaminer progressivement la jeunesse, massivement embrigadée, garçons et filles, dans l'organisation des Hitlerjunge. Pour être juste, il faut noter que certains catholiques sont moins pessimistes ou, inconsciemment plus Allemands que catholiques, ils ne désespèrent pas de baptiser le nazisme... Certains faits récents ne sont pas de nature à leur donner raison. A la porte d'une église de Rhénanie, j'ai pu lire un avis avertissant que le *Junge Front* — périodique d'une organisation de jeunesse catholique — que le gouvernement tracasse parce qu'elle constitue une concurrence pour la Jeunesse hitlérienne — était suspendu pour un mois. On m'en dit le motif : une caricature inoffensive. Plus récemment, la police de Munich vient de prendre un arrêté défendant aux journaux d'avoir des suppléments religieux.

Au total, au point de vue religieux, comme au point de vue politique, il est impossible de soupçonner ce que nous réserve l'avenir de l'Allemagne. Mais deux faits présents paraissent difficilement contestables. D'une part, le catholicisme allemand est soumis à une dure épreuve, à une contrainte multiforme qui l'atteint directement dans sa cohésion, sa vitalité et son extension... De l'autre, si demain, Hitler, égaré, irrité par la résistance du clergé, se décidait à accentuer sa pression, et à prendre des mesures plus radicales, il n'est pas douteux que pour faire triompher la Croix du Christ en face de la croix gammée, les catholiques d'outre-Rhin dont la foi est intacte se montreront les héritiers fidèles de ceux qui naguère firent fléchir Bismarck[1].

E. Dumoutet.

1. Sur la « religion raciste » et la position du racisme en face du christianisme, voir l'article de R. d'Harcourt, *Idéologies racistes*, Vie intellectuelle du 25 juillet 1934.

CHRONIQUES

Chronique des Actes du Saint-Siège

Les Actes du Saint-Siège de 1932 à 1934[1]

Sommaire

I. Rapports avec les États. — 1. Concordats (Roumanie, Bade, Reich, Autriche). — 2. Mexique, Espagne. — 3. Audiences solennelles.

II. Exercice du pouvoir administratif. — 4. Cité du Vatican. — 5. Rome. — 6. Consistoires. — 7. Provinces et diocèses. — 8. Délégations. Vicariats. Préfectures. Missions. — 9. Envoi de légats. — 10. Erection de basiliques mineures. — 11. Instituts religieux (approbations, suppressions). — 12. Lettres diverses.

III. Exercice du pouvoir doctrinal. — 13. Livres condamnés. — 14. Pratique superstitieuse des quarante messes. — 15. Publication de grâces obtenues. — 16. Art religieux. — 17. Réponses de la Commission biblique.

IV. — Exercice du pouvoir législatif. — 18. Clercs de rite oriental. — 19. Conférences épiscopales. — 20. Chanoines. — 21. Curés. Membres d'une société sans vœux. — 22. Confirmation. — 23. Eucharistie. Extrême-Onction. Mariage. — 24. Sépulture. — 25. Culte et cérémonies. Costume.

V. Exercice du pouvoir judiciaire. — 26. Indulgences (décisions). — 27. Indulgences (concessions). — 28. Causes matrimoniales. — 29. Activité judiciaire de la Rote. — 30, Procès

1. La présente chronique analyse tous les actes parus aux *Acta Apostolicae Sedis*, de juillet 1932 à ujillet 1934 inclusivement.

de martyrs. — 31. Introduction de causes. Héroïcité des vertus. — 32. Béatifications. — 33. Canonisation. — 34. Patronages célestes.

I. Rapports avec les Etats

1. Le Concordat signé avec la Roumanie le 10 mai 1927 et ratifié le 7 juillet 1929 reconnaissait (art. IX) aux « paroisses, archiprêtés, monastères, chapitres, prévôtés, abbayes, évêchés, métropoles » la personnalité juridique et la pleine propriété de leurs biens. C'est cet article IX qui a fait l'objet d'un accord complémentaire (30 mai 1932) ayant pour but de transformer le « Status Romano-Catholicus Transylvaniensis » en un organe canonico-légal, sous le nom de « Conseil du Diocèse catholique de rite latin d'Alba-Julia ». Cet accord est suivi des statuts d'organisation et de fonctionnement dudit Conseil, approuvés par les Hautes Parties contractantes. — Trois nouveaux concordats ont été signés et ratifiés : avec l'Etat de Bade (7 nov. 1932-11 mars 1933) ; avec le Reich (20 juillet-10 sept. 1933) ; avec la République autrichienne (5 juin 1933-1er mai 1934).

2. La persécution religieuse au Mexique a fait l'objet d'une encyclique (29 sept. 1932) comme aussi l'injuste situation faite à l'Eglise catholique en Espagne (3 juin 1933).

3. Le Bulletin officiel du Saint-Siège a continué de signaler les audiences solennelles données par le Pape aux ambassadeurs des différentes nations pour la présentation de leurs lettres de créance : à M. Charles Roux, ambassadeur de France (27 juin 1932) ; à M. Aurelio-Giovanni Vassiliu, ambassadeur de Roumanie (20 juillet 1932) ; à M. Emile-Laurent Dard, ambassadeur de la Principauté de Monaco (8 février 1933) ; à Sir Robert Henry Clive, ambassadeur de Grande-Bretagne (30 mars 1933) ; au Dr Otto Strandman, ambassadeur d'Esthonie (30 sept. 1933) ; à Don Luis Eguiguren, ambassadeur du Chili (7 octobre 1933) ; à M. Camille Damman, de la République de Salvador (14 avril 1934) ; à Sir William-B. Maculay, de l'Etat libre d'Irlande (2 mai 1934).

Mention a également été faite du service célébré le 28 février 1934, à la chapelle Sixtine, pour le repos de l'âme de S. M. Albert Ier, roi des Belges. A ce service, le secrétaire des Brefs aux

Princes a prononcé, selon l'usage, l'oraison funèbre de Sa Majesté, dont les *Acta* ont reproduit le texte.

II. Exercice du pouvoir administratif

4. La Cité du Vatican complète peu à peu ses Lois et Règlements. Après les lois constitutionnelles, promulguées le 7 juin 1929 (loi fondamentale de la Cité ; loi sur les sources du droit ; loi sur le droit de cité et de séjour ; loi sur l'organisation administrative ; loi sur l'organisation économique, commerciale et professionnelle ; loi de sûreté publique)[1], nous signalons surtout la loi sur l'organisation du *Governatorato* (1[er] déc. 1932). Sous l'autorité suprême du Gouverneur, tous les services sont groupés en trois offices centraux : Secrétariat ; Monuments, Musées et Galeries ; Services techniques. Par application de cette loi, le Gouverneur a publié (5 décembre 1932), soit pour la Cité du Vatican, soit pour les Villas pontificales de Castelgondolfo et leurs annexes, deux règlements, où sont prévus dans tous leurs détails les fonctions des divers directeurs de service, fonctionnaires, employés ou subalternes. Ces règlements déterminent avec beaucoup de précision le mode de nomination, les heures de travail, les congés et vacances, l'échelle des traitements, salaires et allocations, les primes et récompenses, les retraites, les sanctions disciplinaires, etc. C'est un Statut des fonctionnaires admirablement rédigé et dont pourraient s'inspirer beaucoup d'autres Etats ou administrations. — En ce qui concerne l'organisation judiciaire et la procédure à suivre dans les procès civils de la Cité du Vatican, un motu proprio du 21 septembre 1932 a constitué une Commission pour présenter à ce sujet un projet de loi avant le 31 décembre 1934. Le même motu proprio précise dans quelles conditions seront jugées provisoirement les causes civiles de la Cité du Vatican (traduction dans D. C. 10 févr. 1934, col. 330)[2].

5. Quatre nouvelles paroisses ont été établies à Rome : Sainte-

1. On en trouvera le texte traduit en français dans la *Documentation catholique* du 31 août 1929, col. 259-286.
2. Une constitution apostolique du 13 juin 1933 a réglementé l'administration soit spirituelle soit temporelle de la basilique pontificale de Saint-Antoine, à Padoue, dont la propriété est reconnue au Saint-Siège par le Concordat de 1929.

Marie, Reine de la Paix, dans le quartier de Monteverde, constituée avec des territoires enlevés aux paroisses de Sainte-Marie in Trastevere, et de Saint-François a Ripa (25 mars 1932) ; Sainte-Marie in Domnica, en remplacement dela paroisse supprimée de Sainte-Catherine della Rota (3 juin 1932) ; Saint-François-Xavier, pour le quartier de Garbatella, détaché de Saint-Paul-hors-les-murs (1er mai 1933) ; Saint-Robert Bellarmin, aux Parioli, entre la via Flaminia et la via Salaria (13 mai 1933). De plus, l'église de Saint-Antoine ermite, sur l'Esquilin, désaffectée depuis plus de soixante ans et restaurée aux frais du pape, a été affectée aux catholiques de rite slave, en remplacement de l'église démolie de Saint-Laurent ai Monti, près du forum de Trajan (28 oct. 1932). Dans l'acte d'érection, le pape prescrit pour certains jours des prières spéciales dans cette église.

Une constitution apostolique a créé à perpétuité un collège de Pénitenciers mineurs dans la basilique patriarcale de Saint-Paul-hors-les-murs, comme il en existe à Saint-Jean-de-Latran, à Saint-Pierre, et à Sainte-Marie-Majeure. Il sera composé de six moines bénédictins : trois pour l'italien, un pour le français, un pour l'anglais, et un pour l'allemand (3 mai 1933).

La réorganisation des études supérieures ecclésiastiques se poursuit à Rome, par application de la constitution *Deus scientiarum* du 24 mai 1931. Le Cardinal Préfet pro tempore de la Congrégation des Séminaires et Universités devient Grand Chancelier de l'Université Grégorienne et des Instituts annexes, Institut biblique et Institut Oriental (21 juin 1932) ; le Cardinal-vicaire pro tempore sera Grand Chancelier du Séminaire Pontifical Romain de l'Apollinaire et des Facultés qui lui sont annexées (30 sep. 1932) ; le Collège international Saint-Anselme (pour les Bénédictins) à Rome, qui comprend les Facultés de Théologie, de Droit canonique et de Philosophie, est devenu Collège Pontifical (15 janv. 1933) ; l'abbé Primat pro tempore des Bénédictins en a été établi GrandChancelier (15 janv. 1933); le Maître-Général pro tempore des Dominicains a été établi Grand Chancelier de l'Institut pontifical l'Angelico (7 mars 1933) ; le collège franciscain Saint-Antoine, à Rome, a été érigé en Université, avec pouvoir de conférer les grades académiques (mais seulement aux membres de l'Ordre), en Théologie, en Droit canonique, en Philosophie (17 mai 1933) ; enfin, auprès du Collège Pontifical Urbain de la

Propagande est érigée une Faculté de Missiologie, ayant le droit de conférer les grades académiques (1er sept. 1933).

6. Il n'y avait pas eu de consistoires depuis le 3 juillet 1930. En 1933, nous avons à signaler d'abord le consistoire secret du 13 mars 1933, dans lequel, après avoir passé en revue dans une longue allocution, les joies et les tristesses de l'Eglise à l'heure présente, le Souverain Pontife a désigné les cardinaux chargés d'ouvrir en son nom les portes saintes pour le Jubilé de la Rédemption ; confirmé les patriarches arménien et maronite récemment élus ; créé six cardinaux ; nommé plusieurs évêques ; publié de très nombreuses nominations épiscopales faites par bulles depuis le dernier consistoire, etc. Ce consistoire fut suivi, selon l'usage, d'un consistoire public (19 mars) pour la remise du chapeau aux nouveaux cardinaux, et le même jour, d'un second consistoire secret pour l'aperitio oris et l'assignation des titres. Dans ce dernier consistoire furent faites d'autres nominations épiscopales ou abbatiales, et quelques remises de palliums.

Le 16 octobre, nouveau consistoire secret, suivi le 19 d'un consistoire public, en vue des prochaines canonisations de Bernadette Soubirous et de Jeanne Antide Thouret. Ces deux causes furent également l'occasion d'un consistoire semi-public, le 10 nov. 1933, comme la cause de canonisation d'Hubert Fournet l'avait été d'un autre consistoire semi-public le 2 mai 1933. Le 21 déc. 1933 et le 5 mars 1934, il y eut également un consistoire secret, suivi aussitôt d'un consistoire public. Enfin, le 15 janvier 1934 et le 12 mars 1934, le pape tint encore deux consistoires semi-publics pour recueillir les avis des évêques présents sur les prochaines canonisations (voir au n° 33).

7. Une nouvelle délimitation a été établie entre le diocèse de Rome et le diocèse suburbicaire de Porto et Sainte-Rufine (17 mai 1934).

En *France*, une partie du territoire de Rueil a été détachée de la parosse de Rueil et du diocèse de Versailles, et rattachée à la paroisse de Suresnes et à l'archidiocèse de Paris, pour se conformer à la nouvelle délimitation civile entre les départements de Seine et de Seine-et-Oise (20 janv. 1933). Une partie de la paroisse de Crouzeilles a été détachée du diocèse de Bayonne, et rattachée à la paroisse de Madirau, du diocèse de Tarbes et Lourdes

(19 mai 1933). Le siège épiscopal de l'évêché d'Aire a été transféré à Dax. Le diocèse portera désormais le double nom d'Aire et de Dax ; l'église Notre-Dame de Dax devient cathédrale et c'est là que sera le chapitre cathédral. Un seul chanoine est autorisé à demeurer à Aire sa vie durant ; il sera censé présent au chœur, et touchera les distributions quotidiennes. L'ancienne cathédrale d'Aire aura le titre de co-cathédrale ; son curé pro tempore sera chanoine honoraire. L'évêque devra la visiter chaque année et y officier de temps en temps. Le Pape souhaite que l'évêque établisse à Dax non seulement le Grand, mais aussi le Petit Séminaire (31 mars 1933).

En *Suisse*, le territoire de l'abbaye *nullius* de Saint-Maurice en Valais a été l'objet d'une nouvelle délimitation (11 octobre 1933).

En raison des nouvelles délimitations des frontières politiques entre l'*Italie*, la *Yougoslavie* et *l'Autriche*, certaines paroisses ont été détachées, le 10 février 1933, des diocèses de Guk (Autriche) et de Laybach (Yougoslavie), et incorporées à l'archidiocèse d'Udine (Italie). D'autres ont été également détachées du diocèse de Laybach, et incorporées soit à l'archidiocèse de Gorizia (Italie), soit au diocèse de Trieste (Italie) ; un bourg a été détaché du diocèse de Banjalaka (Yougoslavie) et rattaché à celui de Silenik (21 juill. 1933). Les limites de l'archidiocèse de Zara avaient été antérieurement modifiées pour les conformer aux frontières politiques entre l'Italie et la Yougoslavie (1er août 1932). En Italie, encore, l'archidiocèse de Manfredonia et Viesti non suffragant, ainsi que les diocèses de Troia et Foggia, ont été détachés de la région ecclésastique des Pouilles, et rattachés à celle de Bénévent (29 sept. 1933).

Une localité de l'archidiocèse d'Erlau (*Hongrie*) a été détachée et incorporée à l'archidiocèse de Esztergom (21 avril 1933).

Le bourg de Bystré a été détaché du diocèse de Hradec Kralové (*Tchécoslovaquie*) et rattaché à celui de Litomerice (9 déc. 1933)

Le village d'Henrykowka a été détaché du diocèse latin de Przemysl (*Pologne*) et rattaché à l'archidiocèse latin de Lwow (7

En *Allemagne*, un territoire a été détaché de l'archidiocèse de Cologne et incorporé à celui de Paderborn (21 avril 1932) ; — le bourg de Könsahl a été détaché de l'archidiocèse de Paderborn, et rattaché à celui de Cologne (24 mars 1933) ; un territoire enlevé à l'archidiocèse de Munich a été rattaché au dio-

cèse d'Augsbourg (11 nov. 1932) ; une portion de territoire a été détachée du diocèse de Trèves et incorporée à celui de Limbourg (17 mars 1933).

En *Transjordanie*, un archidiocèse a été créé pour les fidèles du rite grec-melchite. L'archevêque aura son siège à Ammam (jadis Philadelphie), et pour cathédrale l'église des SS. Apôtres Pierre et Paul de cette ville. Il dépendra du patriarche melchite d'Antioche (2 mai 1932).

Dans l'*Hindoustan*, sur les deux rives du fleuve Pampa, a été érigée une nouvelle province ecclésiastique pour les fidèles du rite syro-malabar : elle comprend un archevêché à Trivandrum, et un évêché suffragant à Tiruvalla (11 juin 1932).

Au *Brésil*, le diocèse de S. Charles de Pinhal (Etat de Sao-Paulo) a été divisé en trois : une partie conserve le nom et le siège de l'ancien diocèse ; une autre forme le nouveau diocèse de Jaboticabal, et la troisième celui de Rio Preto, ces deux derniers diocèses étant suffragants de Sao-Paulo (25 janv. 1929). Avec les deux territoires de Juruà et de Tarauacà, détachés du diocèse d'Amazonas a été créée la Prélature nullius de Juruà, suffragante de Belem de Parà : cette Prélature a pour siège prélatice l'église de l'Assomption de Cruzeiro do Sul (22 mai 1931). Une nouvelle métropole a été créée à Goyaz. Cette province ecclésiastique comprendra l'archidiocèse de Goyaz, le diocèse de Porto Nacional, et les prélatures nullius de Saint-Joseph de Alto Tocantins, de Jatahy et de Bananal, qui dépendaient de Marianna (18 nov. 1932). Vingt paroisses enlevées à l'archidiocèse de Bahia ont constitué le diocèse de Bomfim, suffragant de Bahia, qui aura pour cathédrale l'église paroissiale du Seigneur à Bomfim (6 avril 1933).

Aux *Philippines*, avec des territoires enlevés aux diocèses de Jaro (Sainte-Élisabeth) et de Cebù (Saint-Nom de Jésus), a été constitué le nouveau diocèse de Bacolod : il sera suffragant de Manille, et aura pour cathédrale l'église paroissiale Saint-Sébastien à Bacolod (15 juillet 1932). Avec la partie nord du diocèse de Zamboanga, qui ne garde plus que sa partie méridionale, a été constitué le nouveau diocèse de Cagayana (20 janvier 1933). Ce diocèse sera suffragant de Manille, et aura pour cathédrale l'église paroissiale Saint-Augustin à Cagayena.

En *Colombie*, un nouveau diocèse (Barranquilla) a été constitué par un territoire enlevé à l'archidiocèse de Carthagène. La

cathédrale sera l'église paroissiale de Saint-Nicolas de Tolentino, à Barranquilla, et le nouvel évêché sera suffragant de Carthagène (7 juill. 1932).

8. Une délégation apostolique pour toute la *Bulgarie* a été créée le 26 septembre 1931.

En *Chine*, la préfecture apostolique de Chaoshien (Houpé), a été érigée en Vicariat (11 janv. 1932), et reste confiée au clergé indigène. La Mission autonome de Hwangchow (Houpé) est érigée en Préfecture, confiée aux Frères mineurs de la province de Trente (1er juin 1932). La Préfecture apostolique de Sinyangchow (Houan méridional) a été érigée en vicariat et confiée à la Société du Verbe divin de Steyl (25 avril 1933). La Préfecture de Yungnien (Houpé) devient Vicariat, et reste confiée au clergé indigène (6 mars 1933). La Mission autonome de Changtien (Chantoung) est érigée en Préfecture, confiée aux Frères Mineurs de la Province du Sacré-Cœur des Etats-Unis (1er juin 1932). Avec 28 sous-préfectures civiles enlevées au Vicariat de Kweiyang, a été constituée la Mission indépendante de Shitsien, confiée aux Missionnaires du Sacré-Cœur (23 mars 1932). Avec cinq sous-préfectures civiles détachées du vicariat de Yukiang (Kiangsi oriental) a été constituée la Préfecture de Kienchanfou, confiée aux Missions étrangères de Maynooth (29 nov. 1932). Des territoires ont été détachés du Vicariat de Nanning (Kouangsi) et rattachés à la Mission de Wuchow (10 janv. 1933).

Avec neuf sous-préfectures civiles enlevées au Vicariat de Chengtingfu (Tcheli sud-ouest) a été constituée la Préfecture de Shuntenhfu, confiée aux Lazaristes (2 mars 1933). Avec quatre sous-préfectures civiles enlevées au Vicariat de Nanyangfu (Honan méridional) et trois autres enlevées à la Préfecture de Sinyangchow, a été constituée la Préfecture de Chumatien, confiée au clergé indigène (2 mars 1933). La Préfecture de Yachow (Setchouen), agrandie de cinq sous-préfectures civiles enlevées au Vicariat de Suifu, devient Vicariat et reste confiée au clergé indigène (3 mars 1933). Avec seize sous-préfectures enlevées au Vicariat de Sianfu, a été constituée la nouvelle préfecture de Sanyüan confiée aux Frères Mineurs (1er nov. 1931). Avec douze sous-préfectures civiles enlevées au vicariat de Sianfu, a été constituée la Mission indépendante de Tungchow, confiée aux Frères

Mineurs (3 nov. 1931). Treize sous-préfectures civiles ont été détachées du vicariat de Luänfu (Chansi) pour constituer la nouvelle Préfecture de Hungtung, confiée au clergé indigène (17 juin 1932). Six sous-préfectures civiles ont été détachées du Vicariat de Sianfu (Chansi) pour constituer la Nouvelle Préfecture de Chouchth, confiée au clergé indigène (17 juin 1932). La Préfecture de Tatungfu (Chansi) est érigée en Vicariat, confié aux Missionnaires de Scheut (17 juin 1932). La Préfecture de Shohchow (Chansi), confiée aux Frères Mineurs de Bavière, a été elle aussi érigée en Vicariat (17 juin 1932).

Dans l'*Indochine française*, avec un territoire détaché du vicariat de Quinhon, a été constitué le vicariat apostolique de Kontum, confié comme le précédent aux Missions étrangères de Paris (18 janv. 1932). Le vicariat de Phat-Diem a été démembré ; une partie garde l'ancien nom, et devra en temps opportun être remis au clergé indigène, l'autre devient le nouveau vicariat de Thank-Hoa, confié aux Missions Etrangères de Paris (7 mai 1932).

La préfecture de Padang (*Malaisie*) a été érigée en Vicariat (18 juillet 1932).

Aux *Indes anglaises*, avec des territoires enlevés aux diocèses d'Allahabad et de Nagpoor, a été constituée la Préfecture de Jubbulpore, confiée aux Prémontrés hollandais (18 juillet 1932). Avec des territoires enlevés au diocèse d'Hyderabad, la mission autonome de Bezwada a été constituée et confiée aux Missions étrangères de Milan (10 janv. 1933).

Un territoire détaché du Vicariat de Batavia (*Ile de Java*) a formé la Préfecture de Bandoeng, confiée aux Prêtres de Sainte-Croix (20 avril 1932). Un autre territoire détaché du même vicariat a formé la préfecture de Poerwokerto, confiée aux Missionnaires du Sacré-Cœur (25 avril 1932).

La province civile de Montana (*Iles Philippines*) a été détachée du diocèse de Nueva Segovia pour constituer la préfecture de Montana, soumise directement à la Propagande, et dont le siège est à Baguio (15 juillet 1932).

En *Mandchourie*, un district civil (21 sous-préfectures) a été détaché du Vicariat de Moukden, confié aux Missions Etrangères de Paris, et érigé en Préfecture nouvelle de Fashun, confiée aux Missions étrangères de Maryknoll (4 février 1932). La Préfecture

de Szepinkaï a été érigée en Vicariat, confié aux Missions Etrangères de Québec (1er juin 1932).

En *Mongolie Orientale*, avec six sous-préfectures civiles enlevées au Vicariat de Jehol (Missionnaires de Scheut) a été constituée la préfecture apostolique de Chihfeng, confiée au clergé indigène (21 janv. 1932).

La partie japonaise de l'île Sakhaline a été détachée du Vicariat de Sapporo pour former la mission indépendante de Karafuto, confiée aux Franciscains (18 juillet 1932).

Le territoire de l'Achanti a été détaché du Vicariat apostolique de la Côte-d'Or (*Afrique occidentale anglaise*), pour constituer le nouveau vicariat de Kumasi, confié aux Missions Africaines de Lyon (2 février 1932). Du même vicariat de la Côte-d'Or, un autre territoire a été détaché et incorporé à la Préfecture de Navrongo, confiée aux Pères Blancs (28 mai 1932).

Un territoire a été détaché du Vicariat de Karthoum (*Soudan*) et rattaché à la Préfecture de Foumban (Cameroun), confiée aux Prêtres du Sacré-Cœur de Saint-Quentin (3 février 1932).

La Province civile du Nil supérieur, au Soudan, que se partageaient les Vicariats de Khartoum et du Bahr-el-Ghazal et la Préfecture du Bahr-el-Gabel, en a été détachée pour constituer la mission autonome de Kodok, confiée aux Missions Africaines de Vérone (10 janvier 1933).

Au *Congo belge*, une nouvelle délimitation a été entablie entre le Vicariat de la Nouvelle Anvers, et la Préfecture de l'Oubanghi (18 juillet 1932). La préfecture apostolique de Coquilhatville, confiée aux Missionnaires belges du Sacré-Cœur d'Issoudun, ainsi que celle du Katanga, confiée aux Bénédictins de Saint-André-de-Bruges, ont été érigées en Vicariats (22 mai 1932). Dans l'*Afrique du Sud*, un territoire a été détaché de la préfecture de Umtata et rattaché à la mission de Queenstown (10 janvier 1933).

Dans l'*Afrique centrale*, une nouvelle délimination a été établie entre le Vicariat apostolique de Dar-ès-Salam, confié aux Capucins de Suisse, et la préfecture de Iringa, confiée aux missionnaires de la Consolata de Turin (22 déc. 1931). A la même date, au Tanganika, l'abbaye nullius de Lindi, qui s'appelle désormais de Peramiho, a été démembrée ; un territoire lui a été enlevé pour constituer la nouvelle abbaye nullius de Ndanda, confiée comme celle de Lindi aux Bénédictins de Sainte-Odile. Le dis-

trict de Kibonko qui appartenait partie au Vicariat de Tabora, et partie à celui de Bukoba, a été rattaché tout entier au Vicaria de Tanganika. Par contre, des territoires ont été enlevés au vicariat de Tanganika, soit pour être rattachés au vicariat de Tabora, soit pour former la mission indépendante de Tukuyu, confiée aux Pères Blancs (18 juillet 1932). A la même date, la mission de Bulawayo (Rhodésie anglaise) a été érigée en préfecture. Le 23 mai 1933, avec des territoires enlevés aux vicariats de Banguelo et de Nyassa, a été constituée et confiée aux Pères Blancs la mission de Loangwa (Rhodésie). La préfecture de Douala confiée aux Pères du Saint-Esprit, a été érigée en Vicariat, ainsi que la préfecture de Kavirondo, confiée à la Société de Saint-Joseph de Mill-Hill ; ce dernier vicariat porte le nom de Kisumu (27 mai 1932).

A Madagascar, les deux districts civils de Sambirano et de Moromandia ont été détachés du Vicariat apostolique de Diégo-Suarez et rattachés à la Préfecture des Iles Mayotte, Nossi-Bé et Comore, confiée aux Capucins de la province d'Alsace (2 fév. 1932). Le vicariat d'Antsirabé, confié aux Missionnaires de la Salette, a fait l'objet d'une nouvelle délimitation (23 mai 1933).

D'abord prolongée à l'est jusqu'à l'embouchure du Sepik, de manière à comprendre les distructs civils de Aitape et de Sepik (15 avril 1931), la Préfecture apostolique de la *Nouvelle Guinée* centrale a été érigée en vicariat, le 18 août 1931.

La préfecture apostolique de la *Baie d'Hudson* a été érigée en Vicariat le 21 déc. 1931.

Les îles Bahama, au nord des *Grandes Antilles*, ont été détachées de l'archidiocèse de New-York pour constituer la nouvelle préfecture apostolique de Bahama, soumise directement à la Propagande et confiée aux Bénédictins (21 mars 1929).

La Préfecture apostolique de la *Guyane française* a été érigée en Vicariat (10 janvier 1933).

Avec un territoire enlevé au diocèse de Guayana (*Venezuela*) a été constituée la Préfecture du Haut Orénoque (5 février 1932).

En *Colombie*, des territoires ont été enlevés aux diocèses de Pasto et de Cali pour constituer la nouvelle préfecture apostolique de Tumaco, confiée aux Augustins Récollets de la Candelaria (1er mai 1927). Des limites plus précises ont été fixées au Vicariat de Caquetà, sur les frontières de la Colombie, de l'Equa-

teur, du Pérou, et du Brésil (4 juillet 1932) et au vicariat de Los Llanos de San Martin (7 juillet 1932).

9. Pour le représenter à différentes cérémonies, le Souverain Pontife a désigné les cardinaux suivants :

Le cardinal Lega, pour présider les fêtes de S. Antoine à Padoue (27 mai 1932) ; le cardinal Lauri, grand-pénitencier, pour présider le Congrès eucharistique international de Dublin (26 mai 1932) ; le cardinal Bourne, archevêque de Westminster, pour consacrer l'église de l'abbaye (rétablie par des moines de la Pierre-Qui-Vire) de Buckfast (7 août 1932) ; le cardinal Henri Gasparri, pour présider à Sulmona le Congrès eucharistique de toutes les Abruzzes (15 août 1932) ; le cardinal Schuster, archevêque de Milan, pour présider les fêtes du V[e] centenaire de l'apparition de Notre-Dame de Caravaggio, dans la province de Bergame (15 août 1932) ; et pour présider les fêtes du X[e] centenaire de N.-D. des Ermites à Einsiedeln (21 mars 1934) ; le cardinal Binet, archevêque de Besançon, pour présider les fêtes du 75[e] anniversaire des apparitions de Lourdes (28 janvier 1933) ; le cardinal Verdier, archevêque de Paris, pour présider les fêtes du centenaire des conférences de Saint-Vincent de Paul (14 mars 1933) ; le cardinal Lépicier, pour reconnaître les reliques des Sept Fondateurs des Servites conservées dans la Basilique du Monte Senario et les placer dans une nouvelle châsse offerte par toutes les maisons de l'Ordre (31 juillet 1933) ; le cardinal Bisleti, pour l'inauguration des deux nouveaux grands séminaires régionaux de Bénévent et de Salerne, tous deux construits aux frais du Pape (1[er] octobre 1933) ; le cardinal Mac Rory, archevêque d'Armagh (Irlande), pour poser la première pierre de la nouvelle cathédrale métropolitaine de Liverpool (25 mai 1933) ; le cardinal Leme de Silveira Cintra, archevêque de Rio de Janeiro, pour présider le Congrès eucharistique brésilien de Bahia (15 juin 1933) ; le cardinal Capotosti, prodataire, pour présider le Congrès eucharistique de la région des Marches, à Macerata (30 juillet 1933) ; le cardinal La Fontaine, patriarche de Venise, pour présider à Vienne comme légat a latere, les fêtes du 250[e] anniversaire de la victoire de Jean Sobieski, sur les musulmans (30 août 1933) ; Mgr Serrand, évêque de Saint-Brieuc, pour couronner la statue de N.-D. de la Délivrance, dans la basilique mineure de Quintin (15 août 1933).

Pour ouvrir les portes saintes des grandes basiliques, à l'occasion du Jubilé de la Rédemption (1er avril 1933), le Souverain Pontife, qui ouvrit lui-même la porte de Saint-Pierre, avait désigné comme légats : le cardinal di Belmonte, pour Saint-Paul-hors-les-Murs ; le cardinal Marchetti-Salvaggiani, pour Saint-Jean-de-Latran ; et le cardinal Cerretti pour Sainte Marie-Majeure (consistoire du 13 mars 1933).

10. Ont été érigés en basiliques mineures : le sanctuaire de Notre-Dame de l'Orme, à Cava dei Tirreni, dans l'Italie du Sud (5 août 1931) ; l'Eglise Saint-Antoine de Padoue, à Rome, via Merulana (21 août 1931) ; l'église cathédrale de l'Assomption, à Paranzo, en Istrie (25 nov. 1931) ; l'église Notre-Dame de l'Humilité, à Pistoie (8 déc. 1931) ; l'église de l'Assomption sur le Monte Varallo, au diocèse de Novare (18 février (1932) ; l'église de Saint-Antoine de Padoue, du faubourg de Péra, à Constantinople (22 février 1932) ; la cathédrale de Senigaglia (province d'Ancône) où est vénérée la Madonna del Duomo (3 mai 1932) ; la collégiale Notre-Dame, à Fribourg en Suisse (18 mai 1932) ; l'église de l'abbaye bénédictine de Niederaltaich, au diocèse de Passau, en Basse-Bavière (29 juin 1932) ; la cathédrale de Sainte-Marie de Sydney, en Australie (4 août 1932) ; l'église Notre-Dame de Bon-Secours, près de Saint-Avold, au diocèse de Metz (31 août 1932) ; l'église de l'Assomption, ou Ta-Pinu, sur le territoire de Garbi, au diocèse de Gozo, dans l'île de Malte (31 août 1932) ; l'église de l'Assomption, à San-Geminiano, dans le diocèse de Colle di Val d'Elsa, en Toscane (27 janvier 1933) ; l'église de Saint-Maurice à Epinal, dans le diocèse de Saint-Dié (20 février 1933) ; l'église de l'Assomption, à Maestricht (Hollande), où est honorée une statue de la Vierge Stella Maris, couronnée en 1912 (20 février 1933) ; l'église paroissiale de Quintin (diocèse de Saint-Brieuc) (15 août 1933) ; l'église paroissiale de Saint-Vincent, à Metz (26 août 1933).

11. A l'occasion d'une nouvelle édition de l'Institutum des Jésuites, le Pape a renouvelé et confirmé tous leurs privilèges (12 mars 1933). Dans le diocèse de Namur (Belgique), à Dinant, l'antique abbaye de Notre-Dame de Leffe, des chanoines réguliers Prémontrés, a été canoniquement rétablie (3 nov. 1931). Une constitution apostolique du 15 juin 1933 a érigé à Rome l'ab-

baye bénédictine de S. Jérôme qui remplace, pour la révision et correction de la Vulgate, la Commission pontificale instituée par Pie X et réorganisée par Benoît XV. Elle pourra comprendre jusqu'à 40 moines profès qui lui viendront de l'abbaye de Clairvaux (Luxembourg) dont elle est fille. Un motu proprio du 25 janvier 1934 a précisé la situation canonique de cette abbaye bénédictine. Le monastère des Bénédictines de S. Louis du Temple (Paris, 20, rue Monsieur) a été érigé en abbaye (25 août 1932). Les constitutions de la Société irlandaise de S. Columban pour les missions en Extrême-Orient ont été définitivement approuvées (14 mars 1932). La Congrégation ruthène du Saint-Sauveur, fondée par saint Josaphat (+ 1623), et réformée par Léon XIII en 1882, a été réorganisée par un décret de la Congrégation pour l'Eglise orientale, qui a prescrit de l'appeler désormais Ordre basilien de Saint Josaphat (12 mai 1932). La Congrégation des Sœurs arméniennes de l'Immaculée Conception a été définitivement approuvée, et ses constitutions approuvées à l'essai pour sept ans (11 juin 1932). Les constitutions de la congrégation byzantino-slave des Sœurs Missionnaires du Sacré-Cœur de Jésus ont été approuvées à l'essai pour sept ans (5 juin 1931). Les Petites Servantes de la Vierge Immaculée, du rite grec-ruthène (maison-mère à Lwow, en Pologne) ont été approuvées, ainsi que leurs constitutions, à l'essai pour sept ans (27 juillet 1932). Ont été également aprouvées à l'essai pour sept ans les constitutions des Sœurs égyptiennes du Sacré-Cœur de Jésus (28 février 1934).

A côté de ces érections et approbations, nous avons à signaler : la dissolution de la communauté des « Petites Hosties » dans l'archidiocèse de Tarente (29 oct. 1932) ; la suppression des Hieronymites ou Ermites de S. Jérôme fondés par le Bienheureux Pierre de Pise (12 janvier 1933)[1]; la suppression (2 juillet 1930), pour désobéissance aux prescriptions du S. Office, de la Congrégation des Missionnaires adoratrices et réparatrices du Saint-Cœur eucharistique de Jésus, dont la maison-mère était à San Pietro in Bagno, diocèse de Borgo San Sepolcro, dans l'Italie centrale (décret publié le 1er février 1933).

12. Groupons enfin les lettres de circonstance envoyées par le

1. L'Ordre ne comptait plus que quinze prêtres et quatre frères lais répartis en sept maisons.

Souverain Pontife, et publiées par les *Acta* : à l'occasion de leurs noces d'argent épiscopales : au cardinal Serafini, préfet d la Congrégation du Concile (22 mai 1932) ; au cardinal Frühwirth, alors Grand Pénitencier, et décédé le 9 février 1933 (29 novembre 1932) ; au cardinal Capotosti, prodataire (25 mai 1933) ; à l'occasion de leurs noces d'or sacerdotales : au cardinal Lega, préfet de la Congrégation des Sacrements (14 septembre 1933) ; au cardinal La Fontaine, patriarche de Venise (20 décembre 1933) ; au cardinal Minoretti, archevêque de Gênes (1er novembre 1933) ; au cardinal Della Costa, archevêque de Florence, à l'occasion du concile plénier de Toscane (1er mai 1933) ; aux deux cardinaux polonais, au sujet d'une Semaine d'études pour l'Union des Eglises (6 janvier 1933) ; à Mgr Preçan, archevêque d'Olmütz, à l'occasion du 6e Congrès de Velehrad (25 déc. 1931) ; à Mgr Lima Vidal, archevêque de Vila Rial (Portugal), pour encourager la jeune Société portugaise des Missions étrangères (24 oct. 1932) ; à Mgr Suhard, archevêque de Reims, pour le XIVe centenaire de la mort de S. Remi (2 janv. 1933) ; à Mgr Aengrenent, évêque de Harlem (Hollande), à l'occasion du 5e centenaire de la mort de la Bienheureuse Lidwine de Schiedam (4 avril 1933) ; au R. P. Murray, Supérieur général des Rédemptoristes, à l'occasion du deuxième centenaire de leur fondation (18 octobre 1932) ; au R. P. Napoli, Supérieur général des Barnabites, ou Clercs réguliers de S. Paul, à l'occasion du 4e centenaire de leur approbation (8 févr. 1933) ; au R. P. Baldini, Prieur général des Servites de Marie, à l'occasion du septième centenaire de la fondation de cet Ordre (16 juillet 1933) ; au P. Emile Cazot, Supérieur général des Lazaristes, à l'occasion du troisième centenaire de l'approbation de leur Institut et de la création des « conférences du mardi » (15 mars 1933) ; au R. P. Gillet, maître général des Frères Prêcheurs, pour le septième centenaire de la canonisation de S. Dominique (6 mars 1934) ; à M. Henri de Vergès, président général des Conférences de S. Vincent de Paul à Paris, pour le centenaire de leur fondation (18 janvier 1933) ; au Dr Fisher, président du Comité pour la préparation du 71e congrès des catholiques allemands à Essen (25 juillet 1932).

III. — Exercice du pouvoir doctrinal

13. Ont été condamnés par le S. Office, et insérés nommément au catalogue de l'Index, les ouvrages suivants : Alfred Loisy, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, ainsi que toutes les œuvres du même auteur non encore condamnées (1er juin 1932) ; Salvatore Paglionica, *Compendio di economia politica e nozioni di diritto* (22 juin 1932) ; Benedetto Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (13 juillet 1932) ; Ernesto Buonajuti, *La Chiesa romana* (25 janv. 1933) ; P. Alfaric[1], P.-L. Couchoud, A. Bayet, *Le problème de Jésus et les origines du christianisme* (17 juin 1933) ; *Congrès d'histoire du christianisme* (jubilé Alfred Loisy), publié sous la direction de P.-L. Couchoud (28 juin 1933) ; Charles Guignebert, *Toutes les œuvres* (12 juillet 1933) ; A. Rosenberg, *Der Mythus der 20. Jahrhunderts* (7 févr. 1934) ; E. Bergmann, *Die deutsche National-Kirche* (7 février 1934)[2] ; Fr. Schmidtke, *Die Einwanderung Israels in Kanaan* (7 mars 1934)[3].

14. En Pologne, dans le diocèse latin de Przemyzl, de petits tracts, non munis d'imprimatur, étaient distribués par des religieux : il y était dit que, d'après une révélation divine, l'âme de ceux pour qui avaient été dites de leur vivant 44 messes, était délivrée du Purgatoire le troisième jour après leur mort. Le S. Office a formellement réprouvé cette pratique (17 mars 1934). Ceux qui oseraient encore recueillir ou accepter des honoraires de messes dans ce but, seront *ipso facto* suspens a divinis, s'ils sont clercs, et privés des sacrements, s'ils sont laïcs.

15. Une autre pratique qui pourrait favoriser la superstition, et même de quelque façon la simonie, c'est la publication dans des journaux et périodiques, de grâces et de faveurs obtenues, dit-on, par l'intercession d'un personnage, placé ou non par l'Eglise sur les autels. Pour que cette pratique ne donne lieu à

1. Le prêtre Prosper Alfaric a été nommément excommunié, déclaré vitandus, et puni de la peine de dégradation, par décret du Saint-Office en date du 29 juillet 1933.

2. La condamnation des livres de Rosenberg et de Bergmann est accompagnée d'un exposé de leurs erreurs.

3. La Commission biblique (27 février 1934) avait déjà relevé les erreurs de cet ouvrage, et en avait profité pour rappeler aux exégètes les principes catholiques d'interprétation des Ecritures, et l'autorité doctrinale de ses propres décisions.

aucun abus, la Congrégation du Concile a promulgué les règles suivantes (7 juin 1932) :

1° Les Ordinaires devront observer et faire observer avec soin les canons 1261 et 1386 du Code[1].

2° Non seulement ces articles de journaux et revues doivent être soumis à la censure, mais l'Ordinaire ne devra en permettre la publication qu'*après avis favorable et écrit donné chaque fois par un censeur d'office.* Ce censeur veillera à ce que les faits racontés méritent véritablement créance, et qu'on ne puisse pas soupçonner le moindre rapport entre l'offrande faite et la grâce obtenue.

3° Si ces conditions ne sont pas réalisées, on ne pourra publier que l'indication toute générale d'une grâce obtenue, sans aucune circonstance de fait.

16. A l'occasion de l'inauguration de la nouvelle Pinacothèque (27 oct. 1932), le Souverain Pontife a prononcé, sur l'art religieux, une importante allocution, et rappelé instamment aux Ordinaires, comme aussi à tous les constructeurs et décorateurs d'églises, les directions si nettes du Code de droit canonique (canons 1164 ; 1279 ; 1296, § 3).

17. Signalons enfin deux réponses de la Commission biblique, en date du 1er juillet 1933 :

1° Il n'est pas permis à un catholique, étant donnée surtout l'interprétation authentique de S. Pierre (Act. II, 24-33) et de S. Paul (Act. XIII, 35-37), d'interpréter Ps. xv, 10-11 (*Non derelinques animam meam in inferno*, etc.), comme si l'auteur sacré n'avait pas parlé de la Résurrection de N.-S. J.-C.

2° On ne peut pas soutenir que les paroles de Jésus-Christ : *Quid prodest homini*, etc. (Matt. XVI, 26, et Luc IX, 25), ne concernent pas, au sens littéral, le salut éternel de l'âme, mais seulement la vie temporelle de l'homme : le texte, le contexte, et l'unanime interprétation catholique s'y opposent.

1. Le canon 1261 prescrit aux Ordinaires de veiller à ce que dans le culte même privé, et dans la manière d'agir des fidèles, aucune pratique ne s'introduise qui favorise la superstition ou la simonie, ou qui soit contraire aux traditions de l'Eglise. Le canon 1386 rappelle aux clercs et aux laïcs quelles permissions leur sont nécessaires pour écrire dans les journaux et périodiques.

IV. — Exercice du pouvoir législatif

Sous cette rubrique, nous classerons, en suivant l'ordre du Code, non seulement les documents nouveaux, les réponses de la Commission d'interprétation, mais aussi les décisions des Congrégations romaines, qui aident à mieux comprendre le véritable sens des lois ecclésiastiques.

18. Mentionnons d'abord une instruction de la Congrégation pour l'Eglise Orientale sur les clercs de rite oriental séjournant en dehors de leur Pariarcat ou de leur territoire (26 sept. 1932). En voici les principales dispositions :

1° Tout clerc de rite oriental qui veut aller en dehors de son Patriarcat ou de son territoire doit, avant de quitter son diocèse, en obtenir l'autorisation de son Ordinaire, et recevoir de la Congrégation pour l'Eglise Orientale, par l'intermédiaire de son Ordinaire, un rescrit personnel indiquant le lieu où il se rend, et la durée du séjour autorisé.

2° Sans que cessent les liens de dépendance vis-à-vis de son évêque ou patriarche, ce prêtre établi en dehors de son diocèse est soumis en tout, au point de vue de la discipline, à l'Ordinaire du lieu.

3° Une fois parvenu au terme de son voyage, il ne peut aller dans un autre diocèse qu'avec le consentement des deux évêques *a quo* et *ad quem*, pour un motif légitime approuvé par eux, et aux conditions qu'ils lui déterminent.

4° Au temps fixé dans le rescrit, le prêtre droit retourner dans son diocèse. S'il prolongeait son séjour sans motif, l'Ordinaire du lieu ne lui permettrait plus de célébrer et en référerait, sans préjudice de ses droits, au Nonce ou Délégué apostolique, ou à la Congrégation.

5° Ce prêtre ne peut exercer aucun ministère, même en passant, à moins que ce ne soit le but de son admission dans le diocèse, ou que l'Ordinaire du lieu n'y consente expressément.

6° Si le séjour de ce prêtre, pour un motif de ministère, se prolonge plus d'une année, il doit chaque année rédiger une relation écrite sur son ministère, la faire approuver et annoter par l'Ordinaire du lieu qui la transmettra à la Congrégation.

7° Ce prêtre ne peut recueillir ni aumônes ni honoraires de messes (voir Décret du 7 janv. 1930).

8° Pour la célébration de la messe, soit à l'aller, soit au retour, il devra exhiber le rescrit de la Congrégation dont il a été question au n. 1. Sur ce rescrit, le recteur de l'église où ce prêtre a célébré devra mentionner le jour de la célébration, le nom de l'église, et apposer sa signature. Si le séjour se prolongeait plus que de raison, le recteur préviendrait l'Ordinaire du lieu qui agirait en conséquence (interdirait à ce prêtre la célébration, et le dénoncerait au Nonce ou Délégué apostolique, ou à la Congrégation).

9° En terminant, la Congrégation insiste pour que les Ordinaires observent et fassent observer ces prescriptions.

19. En Italie, suivant un usage qui remonte à 1849 et que Benoît XV a déclaré obligatoire même après le Code (22 mars 1919), les évêques de chaque région ecclésiastique se réunissent *chaque année* en conférences. Une circulaire du 21 juin 1932 a rappelé aux présidents de ces conférences épiscopales qu'ils doivent veiller à les convoquer régulièrement, et en envoyer les délibérations à la Congrégation du Concile (c. 250, § 4).

20. Dans un Chapitre, quand un dignitaire veut s'absenter, il peut se faire remplacer par un simple chanoine quand il s'agit d'une obligation commune à tous les membres du Chapitre, mais il doit se faire remplacer par un dignitaire quand il s'agit d'une des fonctions qui leur sont réservées par application du canon 397 (S. C. C., 9 avril 1932). Quand un Chapitre ne possède pas de capital dont les revenus servent aux distributions quotidiennes, ou quand celles-ci sont par trop minimes, l'évêque doit constituer dans ce but un fonds alimenté par le tiers des revenus et émoluments perçus au titre des dignités, canonicats, offices et autres bénéfices du Chapitre (c. 395, § 1). Une indemnité de logement, dans ce cas, doit être considérée comme un revenu du bénéfice et soumise au prélèvement ; par contre, une prime payée à raison de l'ancienneté pour le service de chœur fourni par chaque chanoine ne rentre pas dans la dotation du bénéfice et n'est pas soumise au prélèvement (S. C. C., 18 juin 1932). Lorsque, en vertu d'un indult, un Chapitre ne célèbre l'office qu'à des jours déterminés, par exemple les dimanches et jours de fêtes, les revenus fixes du bénéfice — ou ce qui en tient lieu — sont indépendants de l'assistance effective au chœur : ils ont pour but

en effet l'entretien du bénéficier chargé de l'office ; au contraire, les distributions quotidiennes — ou ce qui en tient lieu — sont données aux bénficiers pour les récompenser de leur participation effective à l'office divin, et pour stimuler leur zèle. Il s'en suit que, lorsqu'il y a lieu à partage, les revenus du bénéfice doivent être attribués en proportion du nombre de jours naturels ; les distributions quotidiennes au contraire, d'après le nombre de jours où l'office a été célébré (S. C. C., 4 février 1933)[1].

21. Même dans les régions où les paroisses sont encore conférées au concours, l'Ordinaire n'a pas à observer cette formalité pour nommer le premier titulaire d'une paroisse nouvellement érigée (25 juin 1932). Une paroisse peut exister de fait, sans décret formel d'érection, ce décret n'étant pas requis à peine de nullité. Dans ces paroisses de fait, le prêtre qui est chargé du soin des âmes, quel que soit le titre qu'il porte, est tenu à la messe pro populo. Il en est de même dans les vicairies perpétuelles, si ces vicaires perpétuels ont vraiment pleins pouvoirs paroissiaux (S. C. C., 5 mars 1932)[2].

Le canon 611, § 2, n'est pas applicable aux membres des sociétés sans vœux : c'est ce qui résulte de la lecture attentive du canon 681. Par conséquent, un prêtre d'une de ces sociétés (il s'agissait dans l'espèce d'un prêtre des Missions Africaines) ne peut pas prétendre être incorporé à un diocèse du seul fait qu'il y exerce le ministère depuis plus de six ans, avec l'autorisation de l'évêque (S. C. C., 17 juillet 1933).

22. Bien que, en principe, la *confirmation* ne doive pas être conférée dans l'Eglise latine avant l'âge de 7 ans environ (sauf les deux exceptions prévues au can. 788), la Congrégation des Sacrements a permis de la conférer avant l'âge de raison, là où existe depuis très longtemps la coutume contraire, comme en Espagne et dans l'Amérique latine. La Congrégation ajoute toute-

1. Je ne fais que mentionner trois décisions relatives aux chapitres de Trévise (10 déc. 1932), de Malaga (15 nov. 1930) et de Fiesole (21 juin 1930), qui n'offrent aucun intérêt général.

2. Signalons, pour être complet, trois causes jugées par la Congrégation du Concile: sur les conditions requises pour qu'une paroisse soit « paroisse-mère » par rapport à une autre (13 juin 1931) ; sur l'attribution des dimes, en cas de démembrement de paroisse (16 juillet 1932) ; sur la nomination à une cure sous le régime du droit de patronat (15 mars 1930).

fois que là où, en l'absence des raisons graves qui justifient cette coutume, on peut différer jusqu'à 7 ans l'administration de ce sacrement, on devra faire connaître avec soin aux fidèles la loi commune de l'Eglise, et donner au préalable aux enfants une instruction catéchistique : l'expérience montre en effet toute l'importance de cet enseignement pour la formation spirituelle des enfants, et leur affermissement dans la foi (27 févr. 1932). Dans l'instruction qui transmet cette décision (30 juin 1932), la Congrégation ajoute cette déclaration importante : « Il est opportun et plus conforme à la nature et aux effets du sacrement de confirmation d'administrer ce sacrement aux enfants avant de les admettre à la première communion ; cependant, dès que les enfants ont l'âge de discrétion (et les autres conditions requises), ils peuvent communier, et on ne doit pas différer de les admettre pour ce motif qu'ils n'ont pas pu recevoir auparavant le sacrement de confirmation. »

23. La Congrégation pour l'Eglise Orientale a publié, à l'usage des prêtres de rite byzantin, une instruction sur le binage (1er février 1933). Elle a également approuvé, à l'usage des prêtres de rite copte, deux formules nouvelles — l'une brève, l'autre très brève — pour l'administration de l'Extrême-Onction (26 juin 1933). Pour qu'il y ait empêchement public de mariage, au sens du canon 1037, il suffit, a déclaré la Commission d'interprétation, que le fait qui donne lieu à l'empêchement puisse être prouvé au for externe ; il n'est pas nécessaire que l'on sache que ce fait donne lieu à un empêchement (25 juin 1932).

24. Deux décisions de la Congrégation du Concile ont confirmé le droit de tout fidèle de choisir son lieu de sépulture, et l'église de ses funérailles, comme aussi le droit du curé à la *portio paroecialis* lorsque les funérailles ont lieu dans une église étrangère (15 nov. 1930 et 11 juillet 1931). La première de ces décisions donne des indications intéressantes sur la valeur de la coutume en matière d'élection de sépulture.

25. Le vicaire général a besoin d'un mandat spécial de l'évêque pour authentiquer même un fragment détaché d'une relique authentique, comme aussi pour délivrer un nouveau certificat d'authenticité, ou pour apposer un nouveau sceau sur une relique (17 juillet 1933).

Pour mettre fin à une bizarrerie regrettable, une teinte uniforme de violet a été déterminée et sera désormais obligatoire pour tous ceux qui jouissent du privilège de porter le costume ecclésiastique de couleur violette (24 juin 1933).

Il n'est pas permis, dans les lectures des Epitres et Evangiles faites au peuple, de se servir d'une traduction faite directement d'après l'original grec ou hébraïque, mais il faut lire une traduction du texte approuvé par l'Eglise pour l'usage liturgique (30 avril 1934).

Les messes du saint fondateur ou de la sainte fondatrice d'un Institut religieux non tenu à l'Office, jouissent des mêmes privilèges liturgiques que les messes des autres saints célébrées sous le rite double de première classe avec octave commune dans les Instituts tenus à l'Office (23 décembre 1932).

Pour le rite copte, une formule spéciale a été approuvée pour la bénédiction et l'imposition simultanée des cinq scapulaires (10 mars 1934).

V. — Exercice du pouvoir judiciaire

26. Au for interne, l'Eglise exerce son pouvoir judiciaire par la concession d'indulgences. Avant d'énumérer les indulgences générales accordées au cours de ces deux dernières années[1], mentionnons les décisions suivantes :

1° A dater du 1er avril 1933, la Pénitencerie s'est réservé le droit d'accorder directement aux prêtres : le pouvoir de bénir les objets de dévotion et de leur attacher les Indulgences apostoliques ou de Sainte Brigitte ; celui de bénir et indulgencier les

1. Signalons ici, pour mémoire, les Actes du Saint-Siège relatifs au Grand Jubilé de la Rédemption: bulle d'indiction *Quod nuper* (6 janvier 1933) ; Constitution *Nullo non tempore* (30 janvier), relative à la suspension des Indulgences et des pouvoirs pendant l'Année Sainte; Constitution *Indicto a Nobis* (30 janvier) sur les pouvoirs extraordinaires accordés aux pénitenciers et autres confesseurs à Rome; Constitution *Qui Umbratilem* (30 janvier) relative à ceux qui ne peuvent aller à Rome. La Pénitencerie a publié ensuite des Monita explicatifs (28 février 1933), donné divers pouvoirs aux prêtres pèlerins (28 févr. 1933) et résolu divers doutes (30 mars et 1er août). Des pouvoirs extraordinaires ont été également donnés aux confesseurs en Palestine, durant l'année sainte (12 janv. 1933). Le Jubilé de la Rédemption a été étendu à tout l'univers (8 avril 1934-28 avril 1935) par la Constitution *Quod superiore anno* (2 avril 1935). Les *Monita* explicatifs de la Pénitencerie sont du 3 avril 1934.

Un jubilé spécial avait aussi été accordé à Lourdes à l'occasion du 75e anniversaire des apparitions, du 11 février 1933 au 11 février 1934 (11 janvier 1933).

chapelets ; celui de bénir les crucifix en leur attachant les indulgences du chemin de la croix ou l'indulgence plénière in articulo mortis ; celui de donner la bénédiction papale à la fin des prédications ; enfin l'indult de l'autel privilégié personnel. Les prêtres qui avaient obtenu quelques-unes de ces faveurs (comme membres, par exemple, de l'Union missionnaire du clergé) avant le 1er avril 1933, continuent à en jouir ; mais aucune œuvre ne peut plus les communiquer à ses adhérents : désormais, tout prêtre doit les demander directement à la Pénitencerie avec la recommandation de son Ordinaire. Toutefois les privilèges accordés à certains Instituts religieux (de bénir et indulgencier des chapelets ; d'attacher à des crucifix les indulgences du Chemin de la Croix ; d'ériger des chemins de croix) demeurent en vigueur, et leurs membres peuvent en user personnellement, mais non pas les communiquer à d'autres prêtres (20 mars 1933).

2° Une récitation simplement mentale suffit pour gagner les indulgences des oraisons jaculatoires (7 décembre 1933).

3° On peut désormais gagner les indulgences du Rosaire ou du Chemin de la Croix sans être obligé, en cas d'empêchement, de tenir en mains un chapelet ou un crucifix indulgencié ; il suffit de l'avoir sur soi (9 novembre 1933).

4° Lorsque, pour gagner une indulgence, la *visite* d'une église ou d'un oratoire est prescrite, il faut entendre par là : accéder à l'oratoire ou à l'église, au moins avec quelque intention générale ou implicite d'honorer Dieu ou directement, ou indirectement en la personne de ses saints, et là faire quelque prière. Si une prière spéciale est prescrite par celui qui a concédé l'indulgence, c'est celle-là qu'il faut dire ; mais si aucune n'est déterminée, n'importe quelle prière, vocale ou même mentale, suivant la piété et dévotion de chacun, suffit à remplir la condition (20 septembre 1933).

5° Lorsque, pour gagner une indulgence, *une prière* est prescrite aux intentions du Souverain Pontife (sans autre précision), un seul *Pater*, *Ave* et *Gloria* récité à cette intention suffit à remplir cette condition[1]. Chaque fidèle peut du reste réciter une autre prière vocale de son choix, comme le canon 934, § 1 lui en donne le droit (20 septembre 1933).

1. Pour les indulgences plénières toties quoties (Portioncule et autres), ce sont six *Pater*, *Ave*, et *Gloria* qui sont prescrits.

27. Les clercs dans les Ordres sacrés qui ont obtenu (par exemple, pour la faiblesse de leur vue) que la récitation du Bréviaire soit commuée pour eux en d'autres prières, gagnent, en récitant ces prières devant le S. Sacrement, l'indulgence plénière antérieurement accordée à ceux qui récitent leur Bréviaire devant le S. Sacrement (7 nov. 1932). Une concession ultérieure a de plus accordé une indulgence partielle de 500 jours pour la récitation devant le S. Sacrement de chacune des heures de l'office (18 mai 1933). Chaque visite au S. Sacrement, pendant laquelle on récite 6 *Pater, Ave* et *Gloria* (dont 1 aux intentions du Souverain Pontife), est enrichie de 10 ans d'indulgence ; une indulgence plénière par semaine est accordée, aux conditions ordinaires, à ceux qui auront fait cette visite tous les jours de la semaine (3 juin 1932). Des indulgences — dont il serait trop long de donner le détail — ont été accordées : à l'exercice de l'Heure Sainte (21 mars 1933) ; aux processions solennelles du Saint-Sacrement (25 sept. 1933). Celles précédemment accordées pour les Quarante-Heures ont été augmentées (24 juillet 1933) et étendues aux journées eucharistiques (10 avril 1934). Ont été également indulgenciées : les prières après la messe (30 mai 1934) ; certaines prières en l'honneur du Saint-Sacrement (4 juin 1934) ; d'autres invocations à Notre-Seigneur : « *Te ergo quaesumus...* » (23 mars 1933) ; « *Adoramus te, Christe...* », soit séparément (2 févr. 1934), soit avec le Credo (20 févr. 1934) ; « *O Crux Ave...* » (20 mars 1934) ; « *En ego, o bone...* » (2 février 1934)[1]. Des indulgences plus étendues ont été accordées pour la récitation de certaines prières faites chaque vendredi au son de la cloche en mémoire de la mort du Rédempteur (30 janvier 1933) ; pour la récitation de l'*Angelus* ou du *Regina cœli* (20 février 1933). Les indulgences que l'on disait attachées à la récitation de 6 *Pater, Ave, Gloria*, ont été précisées (22 avril 1933). Trois cents jours d'indulgence ont été accordés à la prière « *Maria, mater gratiae...* » (25 sept. 1933) ; trois cents également à la prière « *Jesu, via et vita nostra, miserere nobis* », lorsqu'on la récite en confectionnant ou en réparant des ornements liturgiques (2 juin 1933). Des indulgences enrichissent désormais la fête annuelle en l'hon-

1. A cette prière, déjà enrichie d'une indulgence plénière, lorsqu'on la récite après la communion, est désormais attachée une indulgence partielle de 10 ans toties quoties.

neur du Souverain Pontife (29 décembre 1933). Les indulgences des « stations » romaines ont été précisées (12 avril 1932) et étendues à certains jours déterminés à quelques églises de Milan (31 avril 1932). Les indulgences stationnales accordées aux membres de certaines associations, ne peuvent être gagnées par la visite d'une autre église que s'il n'existe pas d'églises stationnales dans la localité (25 février 1933). Signalons en terminant qu'en la fête de S. Robert Bellarmin les membres de l'Archiconfrérie de la Doctrine chrétienne peuvent gagner une indulgence plénière (2 mars 1932).

28. Une lettre de la Congr. des Sacrements (1er juillet 1932) relative aux causes matrimoniales enjoint aux Ordinaires des lieux d'envoyer chaque année à Rome, au mois de janvier, un rapport très complet sur le fonctionnement, dans l'année précédente, de leur officialité matrimoniale : personnel de l'officialité ; nombre des causes instruites (avec renseignements précis sur chacune d'elles : date de l'introduction de la cause et des sentences rendues ; indication du chef de nullité et du motif de compétence du tribunal ; issue du procès ; taxes et honoraires, etc.). Ces renseignements permettront de répondre avec plus de précision aux objections courantes relatives aux déclarations de nullité de mariage. Ils permettront aussi à la Congrégation de connaître les diocèses où il est pratiquement impossible de constituer une officialité, et elle se déclare prête, dans ce cas, à confier les causes de ces diocèses défaillants à d'autres officialités mieux organisées. Au besoin, des visiteurs apostoliques pourront, le cas échéant, étudier sur place le fonctionnement des officialités, et les mesures à prendre pour assurer, en matière si importante, la régularité et aussi la rapidité de la procédure.

On sait que les causes de nullité de mariage, d'autres encore, ne peuvent être jugées que par un tribunal collégial de trois juges (can. 1576). Il appartient à l'Official de constituer lui-même ce tribunal collégial en désignant les juges synodaux qui doivent en faire partie, à moins que l'évêque n'en décide autrement dans un cas particulier (28 juillet 1932).

Précisant ses réponses antérieures, la Commission d'interprétation a déclaré que le conjoint victime de la violence ou de la crainte pouvait accuser la nullité de son mariage, mais non pas

celui qui a été cause coupable soit de l'empêchement, soit de la nullité du mariage. Elle a ajouté que le conjoint qui pose sans aucune faute une cause honnête et licite d'empêchement n'est pas privé du droit d'accuser la nullité de son mariage (17 juillet 1933).

Lorsque le promoteur de justice, après dénonciation d'un empêchement (can. 1971, § 2), introduit l'action en nullité, il est vraiment demandeur au procès, en vertu de sa fonction (17 juillet 1933).

Les causes de séparation (can. 1131) doivent en principe être décidées administrativement, à moins que l'Ordinaire n'en juge autrement, soit de lui-même, soit à la demande des parties. Mais s'il est fait appel de la sentence rendue, on doit, en seconde instance, observer la procédure (administrative ou judiciaire) qui a été suivie en première instance (25 juin 1932).

29. La Rote a publié, comme chaque année, le tableau statistique de son activité judiciaire. En 1932, elle a rendu 60 sentences définitives, et classé, pour motifs divers, 29 affaires. Sur 50 causes de nullité, 32 mariages ont été maintenus, et 18 déclarés nuls. En 1933, les chiffres sont légèrement supérieurs : 77 sentences définitives, 26 causes terminées sans qu'il y ait eu de jugement. Sur 71 causes de nullité, 43 mariages ont été maintenus, et 28 déclarés nuls.

30. Le canon 2101 déclare que la discussion à Rome des procès apostoliques sur les vertus d'un serviteur de Dieu ne peut commencer, en règle générale, que cinquante ans après sa mort. Ce délai ne s'applique pas à la discussion des procès sur le martyre d'un serviteur de Dieu (28 juillet 1932).

31. Le 13 avril 1932, ont été introduites les causes : d'Antoine-Marie Pucci, prêtre de l'Ordre des Servites (1819-1892), curé de Viareggio, dans le diocèse de Lucques, depuis 1847 jusqu'à sa mort ; et celle de Paule Delpuig de Saint Louis, supérieure générale des Carmélites de la Charité (1811-1889), décédée à la maison mère de Vich, en Espagne.

Le 10 juillet 1932, a été signé le décret d'héroïcité des vertus de Marie-Crucifiée di Rosa, fondatrice des Servantes de la Charité (1813-1855) à Brescia ; le 9 juillet 1933, celui du jeune Dominique Savio (1842-1857), disciple de dom Bosco.

32. De nombreux serviteurs et servantes de Dieu ont reçu les honneurs de la béatification depuis l'ouverture du Jubilé de la Rédemption. Ce sont, par ordre de date : Marie de Sainte Euphrasie Pelletier (1796-1868), fondatrice des Sœurs du Bon Pasteur d'Angers (30 avril 1933) ; Vincente Gerosa (1784-1847), co-fondatrice des Sœurs de Charité de Luere, au diocèse de Brescia (7 mai 1933) ; Gemma Galgani (1878-1903), la Vierge de Lucques (14 mai 1933) ; Joseph-Marie Pignatelli (1737-1811), prêtre de la Compagnie de Jésus (21 mai 1933) ; Catherine Labouré (1806-1876), fille de la Charité (28 mai 1933) ; Roch Gonzalez de Santa Cruz, Alphonse Rodriguez et Jean del Castillo, jésuites, martyrisés en 1628 dans les Réductions du Paraguay (28 janvier 1934) ; Antoine-Marie Claret (1817-1870), archevêque de Santiago de Cuba, puis titulaire de Trajanopolis, fondateur des Missionnaires Fils du Cœur Immaculé de Marie (25 février 1934) ; enfin Pierre-René Rogue, prêtre de la Mission, né à Vannes en 1758, curé de Sainte-Marie du Mené, guillotiné pour la foi le 3 mars 1796 (10 mai 1934).

33. Nombreuses aussi ont été les canonisations : Hubert Fournet (1752-1834), fondateur des Filles de la Croix ou Sœurs de Saint-André (4 juin 1933) ; Bernadette Soubirous, la voyante de Lourdes (8 décembre 1933) ; Jeanne-Antide Thouret (1765-1826), fondatrice des Sœurs de la Charité de Besançon (14 janvier 1934); Marie-Michelle du S. Sacrement (+1865), fondatrice, en Espagne, des Sœurs Servantes du S. Sacrement (4 mars 1934) ; Louise de Marillac, veuve Le Gras, fondatrice des Filles de la Charité (11 mars 1934) ; J. B. Cottolengo, fondateur, à Turin, de la Piccola Casa de la Providence (19 mars 1934) ; Thérèse-Marguerite du Sacré-Cœur, née Redi (1747-1770), carmélite italienne (19 mars 1934) ; Pompilius-Marie Pirrotti (1710-1766), prêtre des Clercs Réguliers des Ecoles Pies (19 mars 1934) ; Jean Bosco (1815-1888), fondateur des Salésiens (1er avril 1934) ; enfin Conrad de Parzham (1818-1894), frère lai capucin de Passau (20 mai 1934).

Deux causes de bienheureux ont été reprises en vue de leur canonisation : celle de François-Xavier-Marie Bianchi (1743-1815), barnabite de Naples (12 juillet 1932) ; et celle de Gemma Galgani (26 juillet 1933).

34. En Mandchourie septentrionale, la Très Sainte Vierge a été déclarée patronne principale du Vicariat apostolique de Kirin, qui aura pour patrons secondaires l'apôtre saint Pierre et les saints Anges Gardiens (2 févr. 1932). En Italie, Sainte Lucie Filippini a été déclarée patronne du diocèse de Montefiascone (21 août 1932) ; Notre-Dame du Bon Conseil a été déclarée patronne de la ville de Sarteano, province de Sienne (25 août 1932) ; S. Antoine de Padoue a été déclaré Patron de Castro d'Alife (province de Bénévent), au même titre (aeque principalis) que S. Marcellin prêtre et martyr (26 août 1932). Au Maroc, S. Bérard et ses compagnons (Pierre, Accurse, Adjecte et Othon), premiers martyrs de l'Ordre des Frères Mineurs, martyrisés au Maroc le 16 janvier 1220, et dont les corps furent ramenés à Coïmbre, ont été déclarés Patrons primaires de tout le Vicariat apostolique de Rabat, où chaque année on célébrera leur fête le 16 janvier (9 janvier 1933). Notre-Dame des Neiges, et la Sainte Famille, ont été instituées Patronnes également principales du diocèse de Reno (Nevada), aux Etats-Unis (26 août 1933) ; le même jour, Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus a été instituée Patronne secondaire du diocèse de Socorro et San Gil, en Colombie. Notre-Dame Auxiliatrice a été instituée Patronne du diocèse de Nichteroy (Rio de Janeiro), au Brésil (30 août 1933).

Signalons enfin, en terminant cette chronique, que la fête de S. Gabriel dell' Addolorata a été fixée au 27 février pour l'Eglise universelle, et que la Congrégation en a approuvé l'Office et la messe propres (13 avril 1932), ainsi que la neuvième leçon contractée (8 mars 1933).

F. Cimetier.

Chronique de Littérature sociale

I. — *Etudes sur la crise*

La littérature sociale d'aujourd'hui est faite pour une bonne part d'études sur la crise économique, sociale, politique, bref la crise générale de civilisation où se débat la pauvre humanité. Chacun veut donner sa représentation des faits sous l'angle de ses préoccupations personnelles, proposer son explication et offrir ses remèdes. Jamais malade ne vit plus de praticiens se presser à son chevet, ne subit tant de diagnostics divers, ne fut invité à se soumettre à autant de traitements...

Parmi les médecins les plus sombres, il faut citer M. L. de Poncins qui, dans un livre au titre suggestif, « Tempête sur le Monde[1] », s'efforce de montrer que tout, ou peu s'en faut, est mauvais dans la civilisation contemporaine : machinisme, capitalisme, démocratie sont l'objet d'un réquisitoire implacable (car le ton est celui d'un procureur plutôt que d'un médecin). Partout l'auteur, spécialiste des « forces secrètes de la Révolution », découvre l'action néfaste des Juifs et des Francs-Maçons... Il proclame avec raison le primat de l'humain sur l'économique et la subordination nécessaire des lois et de l'autorité civiles aux lois et à l'autorité divines. La hiérarchie des valeurs sera, à son avis, rétablie dans la société si elle revient aux traditions qui jadis l'ont rendue heureuse ; l'auteur fait un tableau enthousiaste de la féodalité et de la « chevalerie », mais il ne montre pas d'une façon bien précise ni avec un sens très réaliste comment ces vieilles institutions pourront s'incorporer à la civilisation contemporaine. Le Catholicisme aura sa part dans cette restauration, mais, semble-t-il, à cause de son rôle historique, civilisateur en Occident, plutôt que pour sa puissance propre de vérité et de vie : celle-ci serait en effet très relative : « Toutes les grandes religions spiritualistes traditionnelles, nous affirme-t-on, ne sont peut-être que le reflet à des degrés divers d'une seule et unique vérité suprême, car il y a concordance fondamentale dans toutes les tra-

1. Beauchesne 1934, 15 fr.

ditions, qu'elles soient d'Orient ou d'Occident[2]. D'autre part, on semble ignorer que le Catholicisme est encore vivant, qu'il s'épanouit à notre époque en fruits de vérité, de sainteté et de bienfaisance humaine : « Le Christianisme n'était plus guère au cours du XIX[e] siècle qu'une lettre morte, un formalisme sans vie intérieure. » Si beaucoup « de prêtres chrétiens ressemblent étrangement aux pharisiens de l'Evangile », une note nous rassure un peu : « par contre », dit-elle, l'esprit de l'Evangile est « demeuré bien vivant dans les ordres monastiques[3] ». Il est étrange, quand on veut développer l'influence sociale du Catholicisme, de tout méconnaître de sa vitalité actuelle, de ne pas paraître soupçonner que les Pontifes romains ont formulé avec éclat — et avec un sens aigu des réalités — les conditions d'un redressement social.

On saura gré à M. de Poncins d'avoir accumulé les faits et les documents, mais il est permis de regretter que la composition manque d'harmonie, d'unité : l'auteur procède en effet à coups de citations massives, si bien que le livre ressemble à un recueil de morceaux choisis ; des textes assez disparates, arrachés à leur contexte qui leur donnait sens et vie, sont là juxtaposés, quelque peu étonnés de la rencontre.

M. Lucien Romier étudie la crise avec toute la compétence d'un économiste et en même temps la hauteur de vues d'un philosophe et d'un moraliste. Sous un titre qui excite l'intérêt, mais donne une idée incomplète de l'ouvrage : « Si le Capitalisme disparaissait[4] », il montre comment le Capitalisme, depuis qu'il a cessé (surtout après la guerre) de s'exercer dans des champs limités, où la production était sagement limitée aux besoins réels, pour se lancer vers les chances illimitées de gain que lui offrait le crédit, a abandonné la direction de l'économie à la banque, à la spéculation, à la soif inextinguible du profit personnel et immédiat, multiplié les entreprises et les produits... jusqu'au jour où les consommateurs ont fait défaut. On avait oublié qu' « une production croissante dépend, pour son équilibre, d'une consommation également croissante, procurée par la baisse des prix et l'admission méthodique et organisée de tous les groupements

2. *Ibid.*, p. 241.
3. *Ibid.*, p. 243 (et la note).
4. Hachette, 1933.

humains aux bienfaits, non des spéculations précaires, mais d'un progrès social régulier[5] ».Ce progrès demandait du temps, il exigeait « une prévoyance supérieure, disons le mot : une morale[6] ». Or celle-ci « ne pouvait se trouver dans la seule loi du gain ». En effet : « Livrée à elle-même, la loi du gain suit l'entraînement des calculs bornés et des chances de rencontre sur la pente de l'égoïsme désordonné. » Le Capitalisme aux abois n'a pas trouvé en lui-même la force de redressement : il a appelé les Etats à son secours : universaliste de sa nature, il s'est réfugié dans le protectionnisme, l'autarchie, derrière les barrières douanières, augmentant ainsi le désordre mondial ; forcé de flatter les Etats, il a dû se montrer complaisant pour les forces populaires dont ils dépendent et devenir souvent le complice du socialisme ; et lorsque celui-ci a achevé de mettre la confusion et de semer la ruine à l'intérieur de chaque pays, le Capitalisme a donné son appui aux mouvements de force, favorisé l'avènement des dictatures. Et c'est, de la part du Capitalisme, se nier soi-même : « Le principe de soumettre les relations humaines à la contrainte de préjugés d'idéologie, de passion ou de clan contredit la nature même du Capitalisme[7]. »

Quels remèdes espérer ? « Si le Capitalisme disparaissait », force serait de revenir, faute de crédit, à une économie très primitive, de forme « patriarcale » ; ou bien l'économie resterait industrielle comme en Russie, mais toute aux mains de l'Etat, et ce serait le doux régime du « travail forcé » et du « ticket de subsistance[8] ».

Aussi bien, ce n'est pas, selon M. Romier, aux institutions qu'il faut s'en prendre (c'est trop facile d'incriminer les choses), mais bien aux hommes qui sont moralement responsables : c'était à eux d'utiliser les machines et la puissance formidable du crédit pour le bien commun de l'humanité ; ils ont mal dirigé l'économie parce qu'ils manquaient eux-mêmes de direction morale : aussi, déclare gravement l'auteur, « le procès du capitalisme, c'est le procès des éducateurs du monde présent[9] ». Il appartient donc aux « représentants de l'esprit » de donner au Capitalisme cette morale qui jusqu'ici lui a fait complètement défaut.

Ainsi c'est dans une « révolution spirituelle », comme on dit

5. *Ibid.*, pp. 56-57.
6. *Ibid.*, p. 44.
7. *Ibid.*, p. 124.
8. *Ibid.*, p. 185.
9. *Ibid.*, p. 159.

aujourd'hui, que M. Romier, qui n'emploie pas cette expression, voit le remède à un désordre essentiellement moral. A aucun moment il ne se demande quelle peut être dans cette révolution, ou plus exactement pour faire cette éducation, la valeur de la doctrine de l'Eglise, de l'action du Christianisme. Ce silence est-il purement méthodique, volonté de limiter le sujet, crainte d'entamer une question trop complexe ou réservée ? Ou bien l'auteur compte-t-il la morale chrétienne parmi celles qui ont montré leur impuissance à régir des formes toutes neuves d'activité économique ? Rien ne permet de deviner cette énigme. Mais il nous semble que cette étude si vigoureuse, cette synthèse si précise et si lumineuse fournit les éléments d'une apologétique du seuil, une espèce de commentaire des premiers chapitres de l'Epitre aux Romains transposés dans le monde contemporain, tant elle manifeste que l'homme égaré par l'orgueil, idolâtre de l'or et de la chair, est voué à la confusion des œuvres, des désirs et des idées, et appelle du fond de son impuissance la source vive de grâce et de vérité.

C'est la grande misère de l'homme dans cette crise de civilisation qui arrête la pitié de M. Daniel-Rops dans son nouveau livre, « Eléments de notre Destin[10] ». L'avenir de l'homme est en effet barré de lourdes menaces : guerre étrangère et guerre civile, famine... ou plutôt la famine est déjà plus qu'une menace, puisque des millions d'hommes ne peuvent plus vivre de leur travail, puisque la civilisation matérialiste n'a pu franchir le fossé entre sa production folle et la foule affamée des consommateurs possibles. Avant même que la crise économique révèle ce désordre criant, l'homme était atteint au plus intime dans cette puissance créatrice, ce libre développement de sa personnalité où M. Daniel-Rops voit l'accomplissement de sa nature : le « productivisme » le réduit en effet à un travail mécanique, élémentaire, serf de la machine ; et, quand il regarde en lui non plus le producteur, mais le consommateur, il s'efforce de le réduire à un type uniforme pour qu'il soit capable d'apprécier des produits également uniformes, standards ; et pour cette éducation à rebours, qui tend à « dépersonnaliser » l'homme, le productivisme a asservi tout ce qui devait contribuer à la formation

10. Spes 1934, 7,50.

de l'homme, comme la presse toute vouée aux intérêts économiques.

L'auteur ne croit pas que des réformes sociales puissent améliorer la condition des ouvriers : tout effort pour faire profiter les esclaves de la machine des progrès de la technique, par exemple par la réduction de la journée de travail ou les vacances payées, lui paraît sûr de l'insuccès, parce qu'il se heurtera toujours chez les patrons à l'objection que de pareilles mesures augmentent le prix de revient[11] ; du reste une législation protectrice du travail pèse sur la liberté humaine en lui enlevant cette possibilité de « risque » où s'affirme la personnalité[12]. Enfin l'espoir d'une régulation internationale de la production et des échanges serait une utopie : toute tentative d'organisation enre les peuples subit l'ironie cinglante et amère de l'auteur[13].

La révolution efficace et nécessaire consiste pour lui, et le groupe de l'Ordre nouveau auquel il se rattache, à supprimer le prolétariat. Il ne lui semble pas tolérable qu'une catégorie d'hommes soit vouée à vie au service des machines. Un moyen de la libérer pourrait être l'institution d'un service civil[14] : chaque citoyen devrait, par exemple pendant une année, servir les machines ; ainsi les besognes élémentaires seraient accomplies, et pourtant il n'y aurait plus d'homme qui ne puisse consacrer le meilleur de sa vie à des œuvres qu'il doive marquer davantage du cachet de sa personnalité. Cette suppression du prolétariat semble d'autant plus facile à M. Daniel-Rops que pour lui l'existence d'une classe ouvrière n'est qu'un mythe socialiste et ne correspond à aucune réalité humaine[15].

Cependant la révolution essentielle, pour lui aussi, doit s'accomplir dans les esprits : sinon la production ne sera jamais affranchie de l'esclavage du profit matériel ni remise à sa place dans l'ensemble des valeurs humaines, qui sont d'abord de l'ordre moral. La machine est une conquête de l'esprit ; par nature elle est faite pour affranchir l'homme du joug de la matière. La

11. *Ibid.*, p. 216.
12. Cette idée paraît se dégager des considérations sur l'Etat-Providence, p. 92 sq.
13. Voir p. 37 et suiv. Cependant l'auteur répudie également l'autarchie, « l'égoïsme économique » (p. 134).
14. Voir p. 232 et suiv.
15. P. 229 : l'expression de « classe laborieuse » n'est pour l'auteur qu'une étiquette : « A l'intérieur de la classe laborieuse, affirme-t-il, il est faux d'admettre une unité spirituelle, et même une unité d'action ».

remettre au service de l'esprit, c'est donc lui donner sa vraie fonction.

Le « service civil », préconisé par M. Daniel-Rops, nous paraît présenter ce grave inconvénient d'être une pure conception théorique, qui ne s'appuie sur aucune réalité solide. Ou, s'il correspond à quelque chose, c'est au travail forcé : l'auteur déteste l'étatisme, et il lui ouvre la plus large voie. L'efficacité de ce remède présuppose l'inexistence d'une classe ouvrière, ou, si l'on préfère, d'un « milieu » ouvrier ; or nous croyons que l'existence d'un milieu et même d'un « monde » ouvrier de mentalité, d'aspirations, d'habitudes communes (pénétrable assurément à des influences du dehors) est un fait évident pour tout observateur social, et qu'il faudrait même partir de ce fait pour trouver les moyens vrais de faire réaliser à l'homme concret sa destinée. Dans cette perspective, les réformes sociales accomplies ou projetées prennent un sens et n'admettent plus de ces condamnations olympiennes au nom de principes abstraits. On peut s'étonner que quelqu'un qui combat aussi vigoureusement les sophismes du productivisme fasse siennes les fins de non-recevoir qu'il oppose aux justes revendications ouvrières en arguant du prix de revient : un des grands scandales du développement économique d'après-guerre (et une des plus terribles pierres d'achoppement, comme nous l'avons vu, pour les coupables eux-mêmes) n'a-t-il pas été que d'énormes bénéfices ont servi au suréquipement industriel, à la spéculation, à l'hypertrophie de la production au lieu d'être employés à améliorer les conditions de vie de la masse des hommes[16] ? Enfin, s'il faut être si sceptique à l'égard des possibilités d'entente entre nations, il faut sans doute prononcer la condamnation sans appel de la civilisation humaine et se résigner à subir les terribles fléaux qui menacent l'homme.

En dépit de ces graves réserves, le livre de M. Daniel-Rops nous paraît un beau témoignage en faveur de l'esprit. Il pourra aider quelques-uns à s'élever au-dessus du matérialisme et de l'égoïsme, à opérer eux-mêmes leur propre révolution spirituelle, à concevoir qu'en s'abreuvant aux sources de la vérité et de la vie — auxquelles l'auteur reconnaît volontiers sa dette —

16. Voir en particulier ROMIER, *op. cit.*, pp. 65 à 67.

ils aideront l'humanité à sortir de l'impasse « productiviste » et à mieux réaliser son destin [17].

Révolution spirituelle, recours aux sources surnaturelles, éducation, ce leitmotiv étonnerait aujourd'hui beaucoup de nos compatriotes. Beaucoup en effet, même parmi les catholiques, ne professent plus, surtout depuis les journées de février, qu'un messianisme politique, se réfugient dans l'attente anxieuse d'une autorité forte qui briderait les forces révolutionnaires, et à l'intérieur de la nation retranchée sur elle-même réaliserait un ordre social et économique artificiel semblable à celui du fascisme. La guérison serait uniquement affaire d'institutions, et même de régime, nullement de « réforme des mœurs », tout comme les scandales financiers sont mis uniquement au compte d'une mauvaise politique, mais n'apparaissent pas comme les fruits naturels les plus savoureux d'une civilisation toute dévorée par la passion du gain individuel... Le mot de « corporation », revenu de l'étranger (et cela suffirait à le rendre tabou), est désormais à la mode pour traduire de très vagues espoirs d'ordre, ou plus exactement d'embrigadement professionnel. L'école sociale catholique a préconisé dès l'origine, à la suite de La Tour du Pin, dont cette année a marqué le centenaire, l'organisation professionnelle ; toutes les Semaines sociales en mettent en évidence l'impérieuse nécessité ; celle qui se tiendra à Angers l'an prochain reprendra le problème à fond ; l'encyclique « Quadragesimo anno » a donné là-dessus des directives nettes et nuancées. Il est clair aussi que la réforme des institutions inclut au faîte celle de l'Etat : on relira avec profit les fortes leçons de la Semains sociale de Reims sur les requêtes de la pensée chrétienne à l'égard de la « société politique »[18]. Enfin l'ordre ne peut être complet et viable que s'il est universel ; on peut voir dans la livraison d'avril de la nouvelle publication trimestrielle « Questions du jour » ce que répondent d'éminentes personnalités à une

17. Signalons encore, sur la crise, les ouvrages de J. Duboin : « *La grande Révolution qui vient* » (les Editions nouvelles 1934, 5 fr.), réquisitoire d'inspiratoin socialiste contre le « profit », mais d'une documentation très riche, et surtout de M. Gaëtan Pirou, « *La Crise du Capitalisme* » (Sirey 1934, 15 fr), « excellente mise au point, a-t-on dit, de questions souvent débattues depuis quelques années ». (Dossiers de l'Action populaire du 10 mars).

18. Semaines sociales de France. Reims, 25e session, 1933. *La Société politique et la Pensée chrétienne*. Compte rendu in extenso des Cours et Conférences. Gabalda, Vitte et Chronique sociale de France. 30 fr.

enquête sur le problème de « l'autarchie » et du « libre-échange »: elles semblent s'accorder pour condamner le régime de l'économie fermée, tont en reconnaissant la nécessité d'un certain protectionnisme et d'une politique économique plus favorable aux rapports de la métropole et des colonies[19].

Mais des institutions nouvelles ne seront bienfaisantes qu'informées par l'esprit chrétien de justice et de charité. « L'organisation projetée, écrit le colonel Roullet dans la « Correspondance trimestrielle » des Semaines sociales, en parlant du régime corporatif, aura pour objet la suppression du désordre engendré par la lutte des classes, par l'anarchie de la concurrence et de la production, par l'abusive et constante intervention de l'Etat. » C'est dire qu'un « problème moral » domine tous les problèmes techniques : « car, ce qui importe premièrement, c'est de placer au-dessus du profit la primauté de l'homme et la dignité du travail, dont l'argent, c'est-à-dire le capital, doit être le serviteur et non le maître. »[20]

Il faudra aussi que les institutions nouvelles soient enracinées dans le réel et pour cela sortent d'une lente évolution, utilisent, au lieu d'en faire table rase, toutes les « pierres d'attente », les ébauches qui existent déjà d'un ordre professionnel. Les associations syndicales chrétiennes de patrons ou de salariés ont la rude tâche, à laquelle elles ne se refusent pas, de préparer les constructions de l'avenir. Le nouveau Comité directeur de la Confédération française des professions déclarait récemment qu'un des principaux objectifs du groupement est « d'établir avec les organisations ouvrières des relations qui préparent, dans l'étude des problèmes communs, les constructions corporatives de l'avenir[21] ».

Une refonte de l'ordre social est donc impossible, si l'on ne se grise pas de mots, sans que soit menée à bien une œuvre immense d'éducation morale et intellectuelle. Le tragique de la situation est que le matérialisme nous a conduit déjà à un désordre si grave, nous menace de catastrophes si imminentes, que les remèdes à longue échéance risquent d'arriver trop tord. Quoi

19. Questions du Jour : *Autarchie ou Libre-échange ?* (N° 2, avril 1934, 12 fr., 29, rue d'Astorg, Paris (8e).)
20 Livraison de juillet-septembre 1934, p. 4.
21. « Revue des Professions », juillet-août 1934 (déclaration reproduite par « La Croix » du 10 août).

qu'il puisse advenir, ne doit-on pas en conclure que l'œuvre d'éducation n'est que plus urgente ?

II. *Ouvrages sur l'éducation*

Les Semaines sociales de France ont porté cette année leur attention sur les rapports entre l'ordre social chrétien et l'éducation. La *Revue* rendra compte des enseignements de la session de Nice quand le recueil des cours sera paru. Il sera d'une valeur inestimable, car il apparaît dès maintenant que la compétence des professeurs a fourni sur les questions les plus graves de l'heure des éléments de solution d'une sagesse et d'une pénétration très fécondes.

Les docteurs du Socialisme et du Communisme sentent bien de leur côté que la formation des esprits a le pas sur la prise du pouvoir. L'effort communiste et « sans-Dieu » d'éducation prolétarienne a été ces derniers temps l'objet de beaucoup d'articles, il a même fourni la matière d'une exposition ; ses procédés pédagogiques semblent très modernes et très adaptés. M. Maurice Poussin a consacré une thèse de doctorat ès-sciences sociales et politiques aux doctrines et aux réalisations du « Socialisme éducateur[22] ». Il montre comment le Socialisme, notamment avec Henri de Man, tente d'aller « au delà du Marxisme », jusqu'à une conception moins matérialiste, plus compréhensive des aspirations ouvrières : la « suprématie économique » n'est pas le véritable enjeu de la lutte, parce que la convoitise des biens matériels n'en est pas le principal moteur : c'est plutôt la conscience morale d'une injustice subie, la volonté d'accéder à une vie plus complètement humaine où l'on puisse épanouir en commun toutes ses facultés : intellectuelles, morales, esthétiques... L'éducation des enfants et des jeunes gens de la classe ouvrière doit donc développer en eux le sentiment communautaire, exciter le désir, préparer la possession d'un beau patrimoine humain, d'une pleine liberté, affranchie de toute suprématie de classe. L'école actuelle est encore, au gré du Socialisme, trop dépendante du Capitalisme pour donner cette culture : le but principal des syndicats d'instituteurs est tout justement de constituer en face de l'Etat bourgeois une puissance autonome, « émancipée »,

22. Maurice POUSSIN, *L'Education populaire et le Socialisme*. Spes, 12 fr.

d'éducation ouvrière. Pour le moment, le Socialisme éducateur compte surtout sur ses organisations extra-scolaires, telles que « les Faucons rouges » et « les camps de vacances ». Là tout est ingénieusement combiné pour faire vivre aux enfants, dans la plus étroite communauté, l'idéal socialiste. Le mélange savant des garçons et des filles dans chaque tente, le nudisme systématique (nous ne voulons pas dire... intégral) révèlent mieux que toutes les théories le matérialisme foncier irrémédiable du socialisme : aucun sophisme ne pourra dissimuler ici qu'il tend en définitive à réaliser la nature humaine dans l'ordre de la bestialité. L'efficacité de cette éducation non en paroles, mais en actes, la séduction facile et trouble qu'elle peut exercer sur des enfants, des adolescents, feraient d'elle, si elle se développait, un des plus redoutables dangers de l'avenir. Les « Jeunesses socialistes » représentent une formule un peu archaïque, ne dépassant guère, en France surtout, le stade du verbalisme, et comprennent souvent plus d'étudiants que d'ouvriers. Il faut l'exemple et l'inquiétude de la J.O.C. pour les conduire à une vue plus pratique des humbles réalités de la vie ouvrière.

M. Poussin oppose à l'éducation socialiste les richesses de vie, d'éducation vraiment humaine que possède le Catholicisme. On lira avec émotion ces pages si claires et si chaudes où l'auteur, issu de la classe ouvrière, s'efforce de convaincre ses anciens compagnons demeurés militants socialistes. Il montre en finale comment la J.O.C., forte des richesses chrétiennes, est vraiment l'organisation apte à les faire passer dans l'âme et réaliser dans toute la vie du jeune ouvrier. Dans un second volume, « Routes nouvelles[23] », il reprend dans un autre ordre et en les adaptant à un autre dessein des mêmes textes : il s'y adresse directement aux jeunes ouvriers généreux qu'il voudrait convaincre de se dépenser pour l'éducation de ses camarades. A cette fin, il reprend tout le problème de ce qu'il appelle « les humanités ouvrières » et cherche comment les adolescents, déjà livrés à l'usine, pourraient se procurer une formation complète, religieuse, intellectuelle, physique, en parfaite harmonie avec leurs besoins et leur vie. La première condition de succès pour cette éducation lui semble être qu'elle ne commence pas trop tôt, mais que la scolarité soit prolongée pour tous, au moins jusqu'à quatorze ans.

23. Spes 1934, 10 fr.

Ainsi seraient ménagées les forces de l'enfant ; et surtout, c'est bien à partir de douze ans qu'il peut s'ouvrir à un enseignement sérieux, « plus en rapport avec les exigences de la vie réelle ».

On trouve donc dans les deux volumes de M. Poussin une documentation importante issue d'une information très consciencieuse, des vues générales et des jugements fondés sur une ardente foi en la vérité catholique[24] en même temps que motivés par un amour éclairé de la classe ouvrière, la connaissance expémentale de celle-ci, de ses préoccupations et de ses besoins ; on aime à y sentir jusque dans les exposés les plus objectifs la vibration d'une âme d'apôtre désireuse de comprendre les égarés, de les éclairer et de les sauver. Ces précieuses qualités font passer sur les quelques défauts de la composition : développement parfois surabondant et diffus, reprises multiples. On ne distingue pas toujours assez nettement dans le premier volume l'exposé des erreurs des remarques personnelles de l'auteur[25].

Mais tout cela n'est que vétilles. M. Poussin nous aide à mieux comprendre l'importance sociale de l'éducation. Elle n'est pas qu'un moyen d'assurer un ordre social acceptable où la justice présiderait à la répartition des biens matériels ; en un sens elle est le but de l'ordre social, puisque celui-ci doit être tel qu'il permette aux hommes de toute condition de profiter le plus largement possible du patrimoine intellectuel et moral de l'humanité, de développer dans leur vie familiale, professionnelle, civique les plus hautes valeurs spirituelles, d'exploiter ainsi le mieux possible tout ce que Dieu leur a confié de talents et de lui fournir par toute la vie le plus complet témoignage d'amour... Le Socialisme éducateur a bien vu quelle était la place de l'éducation dans l'ordre social ; mais, parce qu'il borne obstinément la destinée humaine à la vie présente, il coupe les ailes de l'homme et, en dépit de toutes les tentatives d'évasion, ne peut le délivrer de l'humiliant et dur esclavage des convoitises charnelles.

L'éducation ouvrière n'est pas seule en jeu. M. Romier nous a montré que l'évolution économique avait été catastrophique par

24. Il faut signaler cependant dans « Routes nouvelles » un passage assez confus sur les libertés modernes (pp. 40 et 41) qui ne s'accorde guère avec la pensée générale de l'auteur.

25. L'auteur paraphrase souvent le Manuel de la J.O.C., parfois il en reproduit des passages assez longs : pourquoi n'use-t-il pas toujours de guillemets ?

suite de l'éducation défectueuse de ses dirigeants. Sous le titre « Une éducation manquée[26] », il consacre tout un chapitre à l'examen de ces défaillances. Les uns, la plupart, ont reçu une éducation purement utilitaire : ils devaient acquérir une technique pour gagner de l'argent : rien qui leur donne cette « prévoyance supérieure », nécessaire pour guider le capitalisme ; ils sont devenus ses esclaves aveugles, responsables en partie de sa chute. Les autres ont été formés aux disciplines classiques ; mais leur intelligence ne s'est appliquée qu'à des objets périmés, et a laissé hors de ses prises le réel contemporain. Il en est sorti des intellectuels qui ont émigré hors de la civilisation contemporaine : trahison des clercs. Des deux côtés, défaut de formation intellectuelle adaptée à la vie ou capable de la dominer. La conséquence est que, dans le désarroi du monde, les foules n'obéissent plus qu'au sentiment : on se fait des mythes simplistes qui orientent les impulsions aveugles de l'amour, de la haine, de la colère : pour les uns c'est nationalisme ou racisme, pour d'autres communisme.

Se plaçant sur un terrain plus pratique, sans envisager par exemple le problème de la culture classique, l'Académie d'Education et d'Entr'aide sociales a mis au concours il y a deux ans une enquête sur « la Formation sociale dans l'Enseignement secondaire ». Il faut entendre par « formation sociale » les efforts qui ont pour but de « faire connaître » aux adolescents « les devoirs que crée à l'homme la vie en société et d'en faire comprendre le caractère impératif ». M. Michel Ogée, agrégé de l'Université, dont l'étude a été couronnée[27], nous affirme, au terme d'une consciencieuse et large enquête, que peu de choses ont été faites dans ce sens, car on se heurte à la fois aux programmes et aux horaires, mais surtout aux ignorances, aux timidités, aux préjugés... Pourtant des tentatives assez fragmentaires ont pu être relevées, une tendance plus générale se dessine, et se fait jour même dans les programmes officiels, notamment ceux d'histoire. L'auteur peut donc partir de réalités déjà acquises pour ébaucher un programme idéal de formation sociale, il n'a du reste qu'à reprendre pour l'enseignement libre les suggestions déjà données par M. l'abbé Flajollet. L'ensemble de ces indications mé-

26. P. 160 sq.
27. *La formation sociale dans l'Enseignement secondaire.* Spes 1934. 4 francs.

rite d'arrêter l'attention des éducateurs ; il est possible que tel détail n'emporte pas l'adhésion, du moins on aura trouvé matière à réflexion... et à résolutions.

M. Ogée dit quelque part qu'un professeur de collège libre, « faute de mieux », a borné son enseignement social à des leçons sur « la charité fraternelle ». Sans aucun doute l'auteur veut dire par ce « faute de mieux » que le professeur n'a pu pousser jusqu'aux applications sociales les plus concrètes ses leçons sur la charité. L'enseignement théorique et pratique de la charité est évidemment la base de tout enseignement, de toute formation sociale. Il sera toujours difficile de pousser très loin l'étude des questions sociales dans les classes secondaires, à moins de les puériliser, encore que des progrès soient réalisables et nécessaires ; parfois l'opposition des préjugés rend encore un enseignement, même très élémentaire, difficilement assimilable. Mais que l'on développe par la parole et surtout en imposant des actes un véritable esprit de charité, le souci constant des autres, la sympathie agissante à l'égard des milieux moins favorisés, les préjugés (qu'on n'aura pas inutilement aigris) tomberont d'eux-mêmes : le jour venu le jeune homme ainsi formé sera tout étonné, au choc du réel, de réagir à l'inverse de ce qu'il croyait penser encore.

Les éducateurs, pour donner cette formation, méditeront toujours avec profit « le Commandement royal » de Dom Boniface Woehrmuller, dont M. l'abbé Gautier nous a fourni en 1932 une excellente traduction[28]. Ces « petits chapitres sur l'amour du prochain », animés d'un souffle chaleureux, pétris de la plus fine psychologie, poursuivent l'analyse des devoirs de charité jusque dans les infiniment petits de la vie pratique et peuvent suggérer les conseils et les observations qui aideront les enfants eux-mêmes à imprégner leurs attitudes d'amour fraternel, donc d'esprit social.

Les mouvements spécialisés, tels que la J. E. C., offrent même dans les collèges catholiques, une collaboration précieuse aux éducateurs, puisqu'ils mettent les intéressés dans une volonté active de vivre et de penser en chrétiens, et cela ensemble, et pour transformer ou améliorer leur milieu social, et enfin restaurer un ordre social en unissant leurs efforts à tous ceux qui, dans les

28. Aux Editions Salvator, Mulhouse.

autres milieux, travaillent dans le même sens. Nous voilà bien en plein « social[29] ».

Plus répandu que la J. E. C. dans les milieux secondaires, le Scoutisme exerce une attraction considérable, là et ailleurs, et une influence généralement bienfaisante. La question se pose ici de savoir si le jeune homme qui a grandi à l'école du scoutisme est disposé à comprendre ses devoirs de société, à devenir dans son milieu naturel de vie, et notamment celui que détermine sa profession, un diffuseur de l'esprit chrétien, un de ceux qui pourront contribuer à cristalliser en institutions les requêtes de cet esprit. Le très beau livre, où le P. Sevin a réuni les « messages » que pendant dix ans il a publiés en janvier dans « Le Chef », et qu'il a intitulé « Pour penser scoutement[30] », fournit les éléments de la réponse. A priori, on pourrait craindre que le Scoutisme contribue à dégoûter de la vie réelle, à la rendre même inintelligible. Car le Scoutisme est « la science des bois » sous la forme d'un jeu... Or la connaissance des hommes et des milieux humains, et la reconnaissance des pistes et des essences des arbres, enveloppée d'une atmosphère passionnante d'aventure et de fiction, ce sont là deux domaines assez distants l'un de l'autre. D'autre part, les Scouts n'auraient-ils pas la tentation de ramener l'univers à la fraternité scoute ? Le fondateur du Scoutisme a pourtant voulu que ce jeu et cette science de la nature fassent acquérir des qualités précieuses pour le futur citoyen... Le P. Sevin montre comment la méthode de Baden-Powel, animée dans les formations catholiques par l'esprit chrétien en sa plénitude, développe avec la santé physique et l'endurance la droiture morale et le dévouement mutuel, le goût simple des distractions non frelatées et l'horreur du luxe et de la mollesse, enfin l'esprit chevaleresque de fidélité. Nous croyons néanmoins (et sans doute les dirigeants du Scoutisme, si ouverts à toute collaboration, n'y contrediraient point[31]) que, pour devenir un bon artisan de l'ordre social chrétien, pour devenir là où la Providence l'a placé le ferment évangélique, le Scout a besoin de participer aussi aux mouvements spécialisés dont l'activité n'est pas jeu et s'applique aux proches réalités humaines.

29. Voir la *Revue* d'août 1933.
30. Spes 1934, 7 fr.
31. « Le Scoutisme ne fait pas bande à part. » (« Principes d'action » en appendice, p. 197.)

Mais le livre du P. Sevin est de ceux qui dépassent même leur objectif limité. Comme les « Messages » qui le constituent reflètent les préoccupations successives des dirigeants de la fédération catholique française tout le long de son adolescence, ils donnent des leçons pour la croissance d'autres mouvements de jeunes et l'usage d'autres méthodes d'éducation. Ils montrent par exemple qu'il faut bien prendre garde à ne pas adopter une étiquette au lieu d'une méthode, séduit que l'on serait par un costume ou un insigne, à ne pas s'embarquer dans un recrutement hâtif sans avoir formé de chefs (pour le Scoutisme le risque était particulièrement redoutable, et l'on comprend que l'autorité responsable n'ait pas toujours ni partout jugé prudent de le courir). Enfin nous voyons ici que les méthodes spéciales ou nouvelles doivent être, si l'on s'en mêle, adoptées intégralement, et non asservies à d'autres fins, mais que par contre il faut tirer d'elles tout ce qu'elles sont susceptibles de rendre pour la formation intégrale du chrétien ; le P. Sevin a des pages vraiment magnifiques (en un style si sobre et si plein) sur le Scoutisme école de sainteté, de renoncement, d'esprit de pauvreté et de joie simple si apparentée à celle de saint François[32].

III. — *Manuels de formation sociale*

L'initiation aux problèmes particuliers de l'économie est aujourd'hui facilitée par l'abondance des manuels sérieux et pratiques. Nous en avons signalé ici d'excellents comme celui du P. Rutten et celui du P. du Passage, qui répondent directement à des besoins distincts.

Le P. Müller publie actuellement un ouvrage plus développé sous le titre modeste de « Notes d'Economie politique[33] ». Le premier volume, le seul paru jusqu'à ce jour, étudie la production et la distribution des biens, et les « problèmes essentiels de la question sociale ». Un second volume traitera de la circulation et de la consommation des richesses. L'auteur livre ainsi le cours qu'il donne aux étudiants de l'Institut supérieur de commerce Saint-Ignace à Anvers. Il nous avertit dans l'Avant-propos de la

32. Voir en particulier les *Messages* de 1931, 1932, 1933.
33. Albert Müller, S. J., *Notes d'Economie politique*, 1re série, 2e édition. Action populaire, éd. Spes et Institut supérieur de Commerce Saint-Ignace, Anvers 1933, 18 fr.

seconde édition qu'accusé par certains d'avoir subi des influences marxistes il lui a suffi, pour montrer le bien-fondé des affirmations contestées, d'appuyer ces « modestes jugements » sur les déclarations mêmes des Encycliques « Rerum novarum » et » Quadragesimo anno ». On ne saurait à vrai dire trouver sur les problèmes économiques et sociaux d'auteur plus compétent, ni dont la pensée reflète plus authentiquement les enseignements du magistère : cet ouvrage paraît indispensable à tous ceux qui ont besoin de connaissances sociales plus approfondies.

Le P. Drogat, de l'Action populaire, spécialiste des questions agricoles, a écrit un « Manuel social rural[34] ». « Les agriculteurs, écrit-il, sont aux prises aujourd'hui avec des difficultés d'ordre économique et social. Il ne suffit plus de labourer, semer, récolter, de conduire les produits de la ferme au marché ou à la foire. Des problèmes nouveaux ont surgi. La conduite d'une exploitation agricole devient chaque jour une opération plus compliquée. » L'auteur a donc voulu fournir aux agriculteurs, notamment aux jeunes, les éléments de la science nécessaire, et leur montrer, contre le Socialisme agraire, « tout ce que la profession agricole peut retirer de la doctrine sociale de l'Eglise ». Ce manuel se recommande par la scrupuleuse précision de sa documentation et la clarté méthodique de ses exposés. Une bibliographie méthodique et une table analytique en font un instrument de travail vraiment pratique. Il vient bien à son heure ; l'agriculture subit avec une cruauté particulière les effets de la folie productiviste, sa prospérité importe souverainement à notre pays, l'Eglise se doit de recommencer pour les agriculteurs désemparés d'aujourd'hui quelque chose de ce qu'elle a fait quand elle fixait nos ancêtres au sol, leur apprenait les rudiments de la culture et les préparait à fonder des foyers plus stables, à mener une vie mieux ordonnée, plus civilisée et plus chrétienne à la fois. L'éducation des jeunes agriculteurs, le développement de la J. A. C. sont pour le relèvement chrétien de la France le plus important problème d'éducation de masse.

Enfin nous devons signaler un petit livre qui répond à un dessein plus particulier : c'est le « Catéchisme d'Economie sociale et politique » du P. Louis Cousin, marianiste[35]. Il vise surtout à

34. Action populaire. J.A.C. Spes. 10 fr.
35. Vitte 1933. Cartonné 12 fr.

donner cette initiation aux problèmes politiques et économiques que pose « en régime démocratique » « l'exercice des droits et des devoirs du citoyen ». Il adopte la forme commode d'un catéchisme et veut être un manuel des cercles d'étude. L'auteur est mort sans avoir achevé son œuvre, elle a été reprise, complétée par de fidèles disciples sous les auspices du Sillon catholique de Paris, reconstitué conformément aux enseignements et règles formulés dans la lettre de Pie X du 25 août 1910. On doit reconnaître dans tout l'ouvrage un souci loyalement docile de fidélité parfaite aux enseignements pontificaux, donc celui de distinguer avec une netteté irréprochable le plan religieux et le plan des préférences politiques, et de rejeter toute solidarité de droit entre l'Eglise et un régime quelconque. Beaucoup d'éducateurs préféreront cependant d'autres manuels, placés uniquement sur le plan transcendant des principes chrétiens. Même dans ce cas ce livre reste utile à lire, et fournit matière à réflexion, parce que le goût de la démocratie n'y empêche pas de voir clair, et qu'on y trouve une critique très détaillée et très fine du régime parlementaire que l'auteur considère, dans son état actuel, comme une déformation de la vraie démocratie. Des jeunes gens sortis de l'adolescence et déjà tenus par leurs devoirs de citoyens trouveront dans cette lecture un complément utile de formation.

Si excellents que soient les appareils techniques de l'éducation sociale, puisqu'il est vrai que l'établissement d'un ordre chrétien au siècle de la machine dépend avant tout d'un rayonnement nouveau et extraordinaire de l'esprit chrétien, le livre éternel qui représente la valeur éducative suprême n'a pas été écrit par la main des hommes, et la réforme intime des cœurs est une œuvre divine. Faisant écho à l'encyclique « Quadragesimo anno », la Semaine sociale de Nice a raison de proposer comme ultime conclusion que l'éducation « ne commence vraiment, ne se poursuit et n'arrive à maturité qu'en tête à tête avec Dieu ».

M. Chaignon.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — Notes de littérature

Adolphe RETTÉ. — *Au pays des lys noirs.* Edition nouvelle. Chez Téqui, Paris.

Adolphe Retté mourut à Beaune, le 8 décembre 1930, à l'âge de 67 ans, seul... non, pas seul, mais avec le Bon Dieu qui le prit, un matin, doucement, sans rien lui dire, sans autre avertissement que ses six ans de souffrances chrétiennement endurées. Il était tellement prêt !

Le nom de Retté est cher aux catholiques. Il fut, dans les premières années du siècle, l'un de ces convertis qui, une fois convertis, tiennent à se confesser publiquement, à dire comment ils sont passés « du diable à Dieu », et cela non pas pour la réclame personnelle, mais pour l'exaltatation, auprès des âmes, de la miséricorde et de la grâce toute-puissante de Dieu.

Ce n'est pas, tant s'en faut ! que l'homme, même après sa conversion, ni l'écrivain fussent sans défauts. Quelqu'un qui déclare l'avoir beaucoup connu et aimé a pu dire de lui, au lendemain de sa mort : « ...il était partial souvent, souvent brutal,... [intransigeant], ne se doutant pas que l'intransigeance est souvent injuste... [Il avait] ce souci, à notre avis, trop constant, de penser, de prier, d'aimer Dieu farouchement... contre quelqu'un, autant qu'en Lui-même. » (Louis Théolier. Les « Etudes » du 5 février 1931.)

Sa vie n'en est pas moins la plus belle de ses œuvres, sa vie

d'après la conversion, s'entend ! Son zèle ne tombait dans les excès que par l'amour des âmes. Les âmes pour lesquelles il militait ont tant d'ennemis qu'il était excusable d'en voir même là où il n'y en avait pas. Il était de l'école de Léon Bloy, pour l'invective et pour les verges... sur les épaules des autres. Il s'était apaisé, sur la fin, après vingt-cinq ans de fidélité à Dieu et de durs combats spirituels, et autres.

Son œuvre d'écrivain, son œuvre poétique et apologétique sera certainement étudiée. Il faut le souhaiter. En attendant, vient de paraître, chez l'éditeur Téqui, une édition nouvelle de « Au pays des lys noirs », ouvrage paru en 1913. La présente édition est précédée d'une substantielle introduction par René Duverne.

Dans ce livre, on trouve des récits assez disparates : une étude de la psychologie paysanne, à côté d'un récit fort pittoresque et coloré... et écœurant, à souhait, d'une campagne électorale en pays bigourdan, où, « un suffrage, cela se vend comme une botte de poireaux ou une douzaine d'œufs ». Les exemples cyniques surabondent. On s'imagine la verve dépensée par l'écrivain-agent électoral, pour traiter le suffrage universel dans lequel il n'est pas loin de voir un malfaiteur national. On trouve des souvenirs et des détails précis sur l'aventure politique du Boulangisme. On trouve une histoire de fantôme noir en forêt de Fontainebleau, fantôme au moins tricentenaire, puisque Henri IV en aurait reçu la troublante visite.

Quatre chapitres, sur treize, sont consacrés à la gnose, à l'occultisme, à des séances suspectes d'initiation, de tables tournantes, etc... dont Retté fut témoin, au temps de ses malsaines divagations.

Trois chapitres sont consacrés à des milieux anarchistes ou à des milieux littéraires. Il y a plusieurs zones à distinguer parmi les anarchistes, depuis les brutes et les assassins jusqu'aux doux rêveurs mystiques, plus dangereux que les précédents, parce que ce sont eux qui intoxiquent les cerveaux. Les politiciens reçoivent largement leur contingent de coups de verge. Mais celui qui reçoit la plus juste volée de bois vert sur les épaules c'est, je pense, un certain Manuel, faiseur de pièces pour théâtre pédagogique et laïque, auteur de quelques aphorismes d'un « primarisme » bêlant, au terme desquels la source de toute vertu se trouverait dans la lecture — la lecture de quoi ?

C'est dans ce chapitre que Retté parle des « invalides de l'art ». Formule brève, cruelle et trop vraie.

Retté n'a pas ce style pompeusement lénitif auquel on accorde, généralement, une aptitude spéciale à endormir les vieilles dévotes. Il a un style tout vigoureux et même un peu cru, parfois. C'est lui qui a raconté, dans un chapitre des lys noirs, l'épisode de « ce cochon de rossignol qui avait gueulé toute la nuit »... et qui avait empêché de dormir un paysan empressé à se plaindre en ces termes choisis, étant, sans doute, de ces sortes de gens peu enclins à goûter le charme de la poésie nocturne.

Ce lutteur armé du « fouet de la satire » eut, pourtant, le cœur bon, après que son cœur fut devenu humblement chrétien, aux alentours de la quarantième année. Sans doute l'écrivain ne cesse pas de se battre vigoureusement, ayant une bonne plume. Mais il fit mieux que cela. Il sut prier et souffrir. Il sut, à l'exemple des saints, offrir à Dieu des sacrifices pour mériter de gagner des âmes. A cette intention, sur la fin, il se priva même — c'était dur — de fumer. C'est touchant. Il eut le plus parfait mépris de l'argent.

C'est une vie à ne pas oublier.

« Au pays des lys noirs » n'est pas l'un de ses livres les plus marquants. Mais il peut donner envie de connaître ou de relire les autres. La réédition en est donc opportune.

L'Ange de l'Ecole, par Mme Raissa Maritain. Desclée, éditeur, Paris.

« L'Ange de l'Ecole » est le onzième volume de la collection : L'année en fêtes pour nos enfants. Le précédent était Saint François d'Assise, faisant suite à plusieurs fêtes de Notre-Seigneur et de la Sainte Vierge. Et voici Saint Thomas d'Aquin.

L'entreprise est hardie. Il est vrai que l'on n'a pas précisé qu'il dût y avoir une limite d'âge pour les enfants invités à lire ce livre. Il faut, du moins, les supposer avides de s'instruire, pour aborder une lecture qu'ils ont le droit de préjuger austère. Mais pour peu qu'ils aient ouvert le livre, le préjugé tombera.

D'abord, s'ils sont quelque peu sensibles au charme esthétique de la page imprimée, ils seront ravis de la beauté parfaite des caractères d'imprimerie. Le texte est bleu comme un ciel de Fra Angelico, sur un papier épais dont le grain est une caresse pour

la main. De temps en temps, une image en noir, aux traits peu appuyés, d'une archaïque et délicieuse gaucherie, allume un sourire dans l'œil du jeune lecteur. Il y a, notamment, page 21, un saint Thomas en voyage — il voyageait tellement ! — tenant un livre à la main et assis sur son âne naïf que Benjamin Rabier n'eût pas désavoué.

Que nul enfant intelligent, quel que soit le niveau de son développement intellectuel, ne s'épouvante au seuil du livre, à la pensée qu'il va entrer dans les ténèbres et qu'il ne comprendra pas.. Il comprendra parfaitement. S'il lui arrive, toutefois, de trébucher aux chapitres : « la Vérité » et « la Sainteté de l'intelligence », comme il ne saura pas que ce sont des synthèses, qu'il traverse, en courant, ces étroits défilés et qu'il aille se réjouir dans la fraîche lumière des miracles qui embellissent la vie de saint Thomas d'Aquin, comme celle de tous les saints.

C'est dommage que l'auteur n'ait pas jugé à propos de mentionner l'épisode de la feuille de papier, sur laquelle était écrit l'*Ave Maria*, que l'enfant, sur les bras de sa nourrice, avala, à la grande stupéfaction et alarme de sa mère. Le bréviaire romain en fait mention à matines, à la première leçon du deuxième nocturne, pour nous inviter, probablement, à y voir une figure de l'appétit intellectuel dont fut doué saint Thomas.

Les enfants qui aiment les livres sont, aujourd'hui, très favorisés. Beaucoup d'écrivains de talent tentent de capter et de fixer leur mobile attention. La réussite en est difficile.

Il est vrai qu'il reste toujours la ressource de faire glisser le livre entre les mains des grandes personnes, surtout lorsque le livre — tel celui du Père Poncel : « Vie de Jésus pour l'enfant » — ne porte pas la mention prohibitive : livre défendu aux grandes personnes !...

Du Cantique des cantiques au chemin de la Croix, par Armand Godoy. Grasset, éditeur, Paris.

Que de séduisantes promesses dans ce titre émouvant : « Du Cantique des cantiques au chemin de la Croix » ! C'est tout l'Amour, en raccourci. Car le Cantique est un poème d'amour, où les commentateurs catholiques ont élargi en symboles spirituels les détails littéraires. Quant au Chemin de la Croix, il est le drame essentiel de l'amour infini : « Il n'y a pas de plus gran-

de preuve d'amour que de donner sa vie pour ceux que l'on aime. »

On ouvre le livre en tremblant. Va-t-on rencontrer, sans être prévenu, un chef-d'œuvre nouveau ?

En vérité, l'on rencontre dans la première partie de jolis vers, qui sont évocateurs et prolongent l'activité du rêve. C'est de la poésie, parfois, dans la tonalité de « La Samaritaine » de Rostand. Parfois, aussi, il y aurait à gagner que quelques détails fussent moins précisés, sinon supprimés ; des images, des impressions de volupté charnelle luisent inutilement.

Mais ce Chemin de Croix, avec ses quatorze stations ! L'on n'a pas envie de se laisser aller à des plaisanteries trop faciles, sans quoi l'on serait tenté de dire : oui ! c'est un vrai chemin de Croix... pour le lecteur qui attend et voudrait trouver autre chose.

Je crois qu'il faut peu de mots, en un pareil sujet. Car on lit un chemin de Croix pour méditer. Et ce sont, d'ailleurs, les mots de tout le monde, mais qui tremblent d'une vibration sublime, en passant par l'humble cœur d'un poète, lorsqu'un poète se met à prier.

Redonnez-moi mon Verlaine :

« O mon Dieu, vous m'avez blessé d'amour.

. . . .

« Voici mon sang que je n'ai pas versé,
« Voici ma chair indigne de souffrance »...

Et cependant comment se défendre de faire un signe amical et sympathique au poète qui n'a pas tremblé — qui sait ? — devant sa tentation ? Il ne peut pas, non plus, lui, s'offenser de l'évocation d'un vers célèbre :

« Qu'on dise : il osa trop. Mais l'audace était belle. »

Pr. TESTAS.

II. — Pour l'histoire du « Memorare et de l'O Domina mea »

Dans la *Revue du Clergé* du 1er juillet 1914, l'abbé Villien répondant à une question sur l'auteur du *Memorare*, écrivait :

Voici ce que je lis dans le P. Beringer, *Les indulgences*, t. I, p. 260, 3e édit. : « Cette prière a été récemment attribuée non

pas à saint Bernard, docteur de l'Église, mais au prêtre Claude Bernard, très connu en France sous le nom de « pauvre prêtre » ou de « père Bernard » (né en 1588 et mort en odeur de sainteté en 1641). En tout cas, le « pauvre prêtre recommandait beaucoup cette prière et propageait cette dévotion. Cependant, d'après un manuscrit d'Heidelberg, de la fin du xve siècle (cf. *Pastor bonus* [Trèves], 1899, p. 190 et 380), cette prière était connue dès lors ; on la trouve même en divers livres de prières imprimés aux xv[e] et xvi[e] siècles. » Voilà pour l'exclusion du prêtre Claude Bernard. — Quant a l'attribution à saint Bernard, voici ce qu'en dit son historien le mieux informé, M. Vacandard : « ... le *Memorare*... a été composé assez tardivement avec quelques phrases empruntées à saint Bernard, sermon IV sur l'Assomption, n. 8, et sermon de l'octave de l'Assomption, n. 15. *P. L.*, *t.* CLXXXIII, col. 428.

Autorité en matière d'indulgence, le P. Béringer ne l'est pas, que nous sachions. en matière d'érudition ; quant aux deux passages de saint Bernard, on constate, *après s'y être reporté*, qu'il n'y a rien dans le second, et qu'on lit dans le premier : Sileat misericordiam tuam. Virgo beata, si quis est qui *invocatam te in necessitatibus suis sibi meminerit defuisse* ; et c'est tout.

Ouvrons les *Preces Gertrudiana*. On y trouve une pièce, *Suspiria peccatoris ad Mariam*, où on lit : *Memorare, opissima, non esse auditum a saeculo quemquam ad tua currentem proesidia, aut tua implorantem suffragia esse derelicturum...*, et après l'oraison, *Ad hoc enim datus est... igitur tali animatus fiducia ad te confugio, coram te, immundus, peccator assisto ; ah ! ne spernas propter innumera gravissima peccata mea.*

Cette prière n'est sans doute pas, d'ailleurs, de sainte Gertrude, mais de saint Edmond (†870), car elle fait suite à une prière qui est certainement de lui ; à la Sainte Vierge et à saint Jean, l'Evangéliste pour lequel il avait (et sainte Gertrude à son exemple), une dévotion spéciale. Ce que nous avons cité n'est autre que les deux tiers du *Memorare*. Notons *fiducia* et non *confidentia* du texte moderne qui semble calqué sur confiance.

Nous n'avons pas trouvé dans les *Preces*, le troisième tiers, avec ses jeux de mots... *Mater verbi verba mea... audi et exaudi :* mais seulement dans l'*Invitatio Beatæ Virginis ad suum obitum.*

« *Ne deneges mihi, obeatissima mater, hanc petitionem meam...* »

Cette *Invitatio* contient-elle l'origine de *l'O. Domina mea* attribué d'ordinaire à saint Louis de Gonzague ? On y lit en effet : *O sacratissima, commendo tibi animam meam et corpus meam, cogitationes, verba et opera mea, vitam et mortem meam, maxima autem illud extremum vitae momentum...* » C'est, en effet, une de ces *commendatio* comme on en trouve tant dans sainte Gertrude. Notons aussi dans le *Qualiter Ave Maria nostræ Domine commenditur* de sainte Melchtilde, les mots suivants : *omnis mea pœna, necessitas, cordis molestia, meus honor, mea anima, novissimorumque meus finiis, quando ab hoc lamentabili discedam exilio, illa inquam cuncta tue maternae fidelitati sint commendata...* » (Lux divinitatis, LVIIC. XX.) Cette *commendatio* est sans doute aussi de saint Edmond, qui dit, dans ses *Suspiria : « Vobis duobus* (la Sainte Vierge et saint Jean), ego, miserrimus peccator commando hodie corpus et *animam meam...* » Sainte Gertrude dit d'ailleurs aussi, dans une de ses *commendatio*, à Marie : « *in tuam maternam fidelitatem et singularem custodiam commendo me hac nocte...* »

Avec saintes Melchtilde et Gertrude, et surtout saint Edmond, nous voici bien loin de saint Bernard, de saint Louis de Gonzague et de Claude Bernard, « le pauvre prêtre ».

E. Malbois.

III. — **Mort du Duc de Marlborough**
(D'après *The Universe* du 6 juillet 1934)

Sir Charles-Richard John Spencer Churchill, duc de Marlborough, qui vient de mourir en excellent catholique, le 30 juin 1934, à l'âge de 62 ans, dans sa propriété de Carlton à Londres, était le neuvième à porter ce titre, décerné au XVIIe siècle par la reine Anne, au vainqueur des troupes françaises à Malplaquet, que la chanson populaire a rendu chez nous célèbre.

Il était né le 13 novembre 1871, au domaine de Blenheim que son ancêtre tenait de la reine Anne en même temps que son titre ducal. Dès sa majorité, il hérita de celui-ci ; de bonne heure, il

entra dans la politique et jeune encore fut nommé sous-secrétaire d'Etat aux Colonies ; il était chevalier de l'Ordre de la Jarretière et Conseiller Privé du Roi.

Mais bientôt, il abandonna les affaires publiques pour se consacrer tout entier à l'administration de son magnifique palais et du parc de Blenheim. Pendant la dernière guerre, il fut secrétaire parlementaire du Bureau d'Agriculture et remplit ces fonctions avec compétence et activité.

L'annulation de son mariage avec Mlle Consuelo Vanderbilt, fille du milliardaire américain, défraya un moment la presse mal informée : au jugement de l'Eglise, il n'y avait jamais eu réellement de lien conjugal dans son cas, bien que le divorce civil eût été prononcé. Il avait épousé en secondes noces à Paris Miss Gladys Mary Deacon, et il laisse deux fils, dont l'aîné, jusque-là marquis de Blandford, sera le 10e Duc de Marlborough.

En 1927, ses tendances mystiques et son besoin de consolations spirituelles et de vie surnaturelle l'amenèrent à entrer dans l'Eglise de Rome, que son illustre ancêtre avait si violemment combattue ; et ses dernières années furent adoucies par le calme de l'âme dans lequel il vécut désormais et la pratique simple et fervente de ses devoirs religieux. Il s'intéressa vivement aux œuvres et encouragea, en particulier, de son crédit et de sa bourse les scouts catholiques. A plusieurs reprises, il rendit visite au Cardinal Archevêque et son palais de Blenheim s'ouvrit au Congrès de l'Education que présida l'évêque de Birmingham.

Durant la douloureuse maladie qui devait l'emporter si rapidement, il refusa de prendre de la morphine, afin d'unir jusqu'au bout ses souffrances à celles du divin Crucifié. Il n'eut pas le temps de recevoir le Saint Viatique, mais suivit avec une grande piété les prières récitées pour lui.

Il avait demandé au P. Martindale, S. J. et au prieur de Begbroke, qu'on lût, à sa mort, le poème de saint Jean de La Croix « Dans une sombre nuit » qui correspondait parfaitement, de son propre avis, à ses sentiments personnels sur cet instant décisif pour la destinée de l'âme.

Et, de fait, au service funèbre qui eut lieu à Blenheim, le 3 juillet, avec comme célébrants le jésuite converti ami intime du défunt et le P. Mc Enerney, O. S. M., du monastère de Begbroke que fréquentait souvent le Duc, le premier, au cours du

bref sermon qu'il prononça, lut les vers du grand mystique comme il en avait fait la promesse sacrée.

Auparavant, la messe de Requiem avait été dite à Farm-Street, en présence du cardinal-archevêque, qui donna l'absoute. Le roi d'Angleterre s'était fait représenter par la marquise de Salisbury; et dans la très nombreuse assistance, on remarquait beaucoup de notabilités politiques et religieuses — témoignage concret de la sympathie de tous pour le noble lord et pour le converti sincère.

Jean-Louis DE LA VERDONIE.

PETITE CORRESPONDANCE

I. A PROPOS DES « DEVINERESSES »

Q. *Que penser, au point de vue de la théologie morale, des tireuses de bonne aventure?*

R. Vous trouverez à ce sujet des renseignements suggestifs dans un article du R. P. BROUILLARD, *Bonne aventure et clairvoyance parisiennes*, Nouvelle Revue théologique, décembre 1933.

II. LA FEMME « LUMINEUSE » DE PIRANO

Q. *Connait-on historiquement des cas analogues?*

R. Le P. H. THURSTON, dans un article du *Month*, juin 1934, cite des cas où le corps de saints personnages émettait des radiations lumineuses.

REVUE DES REVUES

REVUES D'INTERET GENERAL

Etudes. — 5 février 1934. — Alexis Décout, *Morale rationnelle et morale évangélique.* Suite dans le numéro du 20 février. — Louis Beirnaert, *André Maurois et le problème de la vie.* Suite et fin. — Henri du Passage, *De quoi demain sera-t-il fait? Chez les socialistes belges et français.*

— 5 mars. Robert d'Harcourt, *La bataille pour la jeunesse en Allemagne.*

— 20 mars 1934. — Henri du Passage, *Retours aux corporations. Depuis les « jalons de route » de la Tour du Pin.*

La Cité chrétienne. — 5 mars 1934. — Suite d'un important travail du Docteur de Guchteneere sur *la loi allemande de stérilisation.*

Nova et vetera (Revue catholique pour la Suisse romande). — Janvier-mars 1934. — M.-T.-L. Penido, *La racine philosophique de la religion.* — Charles Journet, *La sainteté du message de l'Eglise: le message dogmatique de l'Eglise.*

La Vie intellectuelle. — 25 février 1934. — Suite de l'*enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance.* On lira dans ce numéro un article de E. Masure sur l'*indifférence et l'inquiétude religieuse* et la réponse de Robert Picard, professeur à l'Institut des Hautes Etudes marocaines.

— 10 mars 1934. — *Enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance.* Jacques Madaule étudie *la littérature et l'incroyance contemporaine* et montre la responsabilité effective du rationalisme, des fausses mystiques et du naturalisme. — E. Rolland, *Science et morale.* La question a été étudiée précédemment au point de vue de la politique; ici elle est envisagée du point de vue économique. — Raymond Régamey, *L'art sacré et la discipline ecclésiastique.* L'Eglise a-t-elle condamné l'art moderne? mise au point de cette question délicate.

— 25 mars. — L.-H. Vincent, *Sur les pas de Jésus, du Prétoire au Calvaire.* L'auteur qui est, comme on sait, un spécialiste d'archéologie biblique expose, à l'usage du grand public, les fouilles récentes faites à Jérusalem dans la propriété des Dames de Sion et montre l'importance exceptionnelle des résultats obtenus, à savoir la localisation de l'*Antonia* et du Prétoire où Jésus fut condamné.

« Une fois de plus les pierres ont rendu témoignage à l'historicité des Evangiles. A l'heure où, sous couleur d'histoire, la critique radicale prodigue les assertions les plus audacieuses contre l'authenticité des scènes du Prétoire qu'elle réduit à des mythes vulgaires ou à des fictions tardives sans attache avec le sol de Jérusalem à l'époque de Jésus, l'archéologie nous restitue les éléments les plus concrets de leur localisa-

tion exacte : l'ordonnance de l'Antonia, séjour indispensable du Procurateur en cette circonstance, mais surtout l'impressionnant dallage tout à fait digne de l'antonomase hellénistique : *Lithostrotos.* Entre le monument et les textes sacrés s'établit une harmonie si étroite et si spontanée qu'elle défie toute hypothèse d'adaptation tendancieuse ultérieure par des pseudépigraphes composant la Passion légendaire d'un Christ à peu près — ou tout à fait — mythique. A travers le Lithostrotos, dans ce quartier au nom antique de Gabbatha, nous voyons se dérouler avec la plus émouvante précision toutes les péripéties du drame dont le dénouement sera la Rédemption du monde. »

A.-J. Festugière, *Le sage et le saint.* Nouveauté de la rédemption chrétienne. On voit dans l'article ce que le christianisme apporta aux sages du paganisme. — C. Spicq, *La moralité du commerce. Les leçons d'une crise au treizième siècle.*

— 10 avril. — C. Dumont, *L'irréligion marxiste et l'effort des « sans Dieu » en U. R. S. S.* — G. Coquelle-Viance, *Les corporations professionnelles.* I. Qu'est-ce qu'une corporation ? II. Tâtonnements d'une renaissance corporative. A suivre.

REVUES DE SCIENCE RELIGIEUSE

Recherches de Science religieuse. — Juin 1934. — Ch. de Moré-Pontgibaud, *Une histoire de la Pensée à travers les ouvrages récents de M. Ed. Le Roy.* Article sympathique à M. Le Roy.

« Que manque-t-il donc à sa philosophie pour être pleinement d'accord avec ce qu'en elle nous estimons le plus ? Au risque de paraître impertinent, essayons de le redire. Pas grand'chose au début, mais d'importance : de pousser à fond certains principes qui l'inspirent déjà, mais qui semblent sourdement combattus par une sorte d'antagonisme initial, et de diriger plus hardiment ses perspectives. »

Guy de Broglie, *Malice intrinsèque du péché et péchés heureux par leurs conséquences.* A suivre. — Raymond Pautrel, *Des abréviations subies par quelques sentences de Jésus dans la rédaction synoptique.*

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. — Mai 1934. — H.-D. Gardeil, *Le rationalisme de Platon.* — J. Péghaire, *Le couple augustinien « ratio superior » et « ratio inferior ».* — L. Sturzo, *Méditation sur l'Absolu.* — Th. Deman, *Sur l'organisation du savoir moral.*

Gregorianum. — Premiers fascicule de 1934. — B. Leeming, *Le mouvement d'Oxford et les Anglo-catholiques.* La suite dans le prochain numéro.

Antonianum. — Avril 1934. — P. Bonaventura Mariani, *De sacrificio a Malachia praedicto* (Mal., I, II). 50 pages. A suivre.

The Ecclesiastical Review. — Mars 1934. — John M. Moeder, *La messe dialoguée.* Les fidèles devraient réciter à haute voix ce que le servant répond à la messe et d'autres parties comme le *Gloria*, le *Credo*, le *Sanctus*, l'*Agnus* et le *Domine non sum dignus* que le prêtre récite immédiatement avant de distribuer la communion... — Paul Hanley Furfey, *Les enfants et le cinéma. Problème pastoral.* — James Veale,

Saint Patrice et le Kyrie eleison. Ce saint a introduit le *Kyrie eleison* dans l'Eglise occidentale.

— Avril. — Valentine SCHAAF, *Episcopus proprius ordinationis.* Origine, domicile, incardination. Traité précis de droit canon qui intéressera particulièrement les directeurs de séminaire. — John F. NOLL, *Les catholiques peuvent-ils réformer le cinéma?* Oui, si les évêques, les prêtres et les laïques unissent leurs efforts.

REVUES DE SPIRITUALITE

La Vie spirituelle. — 1er mars 1934. — Fr. CUTTAZ, *Le sublime idéal des baptisés.* — H.-D. NOBLE, *La conscience morale dans l'état de grâce.* — N..., *Chemin de la croix tiré de l'Ecriture sainte.* — J. SAUDREAU, *L'âme des saints.* — P. COSTE, *La bienheureuse Louise de Marillac.*

— 1er avril. — Fr. CUTTAZ, *Le sublime idéal des baptisés.* Suite. — A. GARDEIL, *Le don de science.* — P. DONCŒUR, *Angèle de Foligno maîtresse d'oraison.* — H. COULANGES, *Antoine Martel.* — P. CAZIN, *Image de prêtre.*

— 1er mai. — F.-M. CATHERINET, *La sainte Trinité et notre filiation adoptive.* — A. GARDEIL, *La béatitude des larmes.* — O. LEROY, *Béatitudes de Bernadette.*

— 1er juin. — L. SOUBIGOU, *Le Maître doux et humble de cœur.* — A. GARDEIL, *Le don d'intelligence et la béatitude des cœurs purs.* — F.-D. JORET, *La dévotion à la sainte Trinité demeurant dans nos âmes.* — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Une sainte ouvrière, Ange de l'Eucharistie,* Jeanne-Marie Favre (1891-1922). — J. BERNEX, *Le Père Vigne et son œuvre.* — P. B., *Un curé de banlieue.* Il s'agit du Père Lamy, curé de la Courneuve.

Zeitschrift für Aszese und Mystik. — Deuxième numéro de 1934. — Emil MERSCH, *L'ascétique et le Christ mystique.* — Karl WILD, *La nature de la contemplation mystique dans saint Jean de la Croix.* — Stanislaus GRUNEWALD, *Au sujet de la mystique de saint Bonaventure.* — Wilhelm BERNHARDT, *L'idée de saintcté dans la sainte Ecriture.*

Vita christiana (revue italienne). — Mars-avril 1934. — Card. LÉPICIER, *L'Immaculée, corédemptrice et médiatrice de toutes les grâces..* — P. GIACOMO HEERINCKX, *L'imitation des saints.*

BIBLIOGRAPHIE

SPIRITUALITÉ

G. Lebacqz. **La Grande Amitié.** Museum Lessianum. 16 francs.

Le R. P. dans ce livre apostolique voudrait aider les âmes — et tout spécialement l'élite de la jeunesse — à rechercher, comme une force incomparable de sanctification, l'amitié du Christ. Pour y parvenir, il met à notre disposition un exposé doctrinal suggestif, heureusement fourni de traits concrets, empruntés à la littérature, à l'histoire, à l'hagiographie... une spiritualité très réaliste et cependant très surnaturelle.

E. D.

Abbé Ch.-F. Defrus, curé de Saint-Tibery (Hérault) **Neuvaine de Saint Roch.** 4 fr. 75, chez l'auteur.

Neuf instructions sur la vie du saint populaire dans le Midi.

VARIÉTÉS

J Bossan de Garagnol. **Le colonel de La-Tour-du-Pin d'après lui-même.** Paris, Beauchesne, 1934. In-8°, 342 pages.

C'est bien le colonel La-Tour-du-Pin qui revit dans ce livre où sont insérés de copieux extraits de ses notes, de ses mémoires et de son journal. On y retrouve la vivante physionomie intellectuelle, morale et religieuse de ce digne représentant de la vieille noblesse française qui ne vit jamais dans sa situation sociale qu'une obligation : celle de servir. Longtemps La-Tour-du-Pin servit la France et des plus brillamment dans la carrière des armes. Quand, devenu suspect en raison de ses opinions légitimistes, il dut abandonner l'armée, il s'employa sur d'autres champs d'action Profondément frappé au lendemain de nos désastres de 1870, du mal causé par les doctrines philosophiques du XVIII[e] siècle, et les principes de la Révolution française, La-Tour-du-Pin fut avec le comte de Mun un des principaux promoteurs d'un ordre social chrétien nouveau; avec lui il fut à l'origine du catholicisme social.

Que ne suivit-il son illustre ami sur le terrain politique ! L'intransigeance de son royalisme en fit toujours l'adversaire du ralliement. Agé de 80 ans quand éclata la Grande Guerre, l'ancien colonel demanda inutilement à reprendre les armes. Il réussit du moins à se rendre utile autrement : demeuré dans son château d'Arrancy, dans la commune dont il était maire, il ne cessa de protéger ses administrés contre les vexations de l'ennemi, d'organiser leur existence ; comme eux il connut les tristesses de l'évacuation. L'officier qui avait éprouvé l'amertume de la défaite en 1870, eut du moins, en 1918, la joie de la victoire. En 1924, la mort accorda le suprême repos à ce noble héritier des antiques traditions françaises qui n'avait jamais voulu que servir.

A. Léman.

Le Gérant : Gabriel Beauchesne.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

L'APOLOGÉTIQUE DU SIGNE[1]

(Fin)

Corollaires et Conclusions

2. Mais, qu'elle soit une ou multiple, l'apologétique n'obtient pas, auprès de beaucoup trop de nos auditeurs, le succès qu'elle mérite ; ils s'éloignent sans avoir rien compris à nos raisons : « Nous t'entendrons là-dessus une autre fois », disaient les Athéniens à saint Paul. (Act. XVII, 32.) Or, à la lumière de la théologie que nous avons rappelée, cette incrédulité cesse, sinon d'être un scandale, au moins d'être une objection et un mystère. Et l'impossibilité où se mettent ces hommes d'accepter nos croyances s'explique tout aussi bien que l'immobilité tranquille de notre foi. Car c'est un fait qu'en présence des mêmes preuves, les yeux des uns demeurent rigoureusement fermés pendant que les autres goûtent la joie d'une vision absolument certaine. Que de chrétiens n'ont jamais eu un seul instant de doute réel et entrevoient à peine la possibilité d'en avoir un jour, pendant que leurs voisins, leurs contemporains, leurs amis se déclarent non pas rebelles, mais imperméables à nos arguments. C'est surtout en ce siècle panaché, où les extrêmes se touchent, où la foi n'a jamais été aussi rassurée, où l'incrédulité n'a jamais été aussi générale. Mais c'était déjà vrai à l'époque du Sauveur, lorsqu'il faisait dire à Abraham parlant en son nom : « Si ces gens n'écoutent pas Moïse et les prophètes, quand bien même qulqu'un des morts ressusciterait, il ne croiraient pas. » (Luc, XVI, 29.)

Et pourtant quel miracle plus décisif que la résurrection d'un mort ! Aussi bien ce n'étaient les signes qui manquaient aux Pharisiens, mais la signification qu'ils auraient trouvée en eux-

1. Cf. *R. A.*, juin 1934.

mêmes, — nous avons dit en quel sens, — si rentrant en leur âme pour constater ce qui leur manquait, ils avaient senti cette faim de la parole que leur adressaient de la part de Dieu Moïse, les prophètes et surtout Jésus-Christ.

Car, selon les règles de la méthode inductive, un signe coupé de sa signification ne démontre plus rien. Au contraire pour quelqu'un qui a l'humilité de ses limites sous la lumière divine qu'il accepte, la preuve agit immédiatement. Et le P. Rousselot a retrouvé dans Newman ce dialogue émouvant entre un incrédule et un converti : « J'entre dans vos raisons, disait le premier, mais je ne puis, sur ma tête, voir comment vous arrivez à la conclusion. — Pour moi, Carlton, répondait l'autre, c'est comme deux et deux font quatre[1]. »

Certes une faim n'est pas une lumière : aussi bien la première est dans l'homme, et la seconde vient de Dieu. Mais dans l'ordre spirituel, le vide bienfaisant de l'âme inquiète est creusé par la lumière divine, et c'est ainsi que cette faim est éclairante. Sans ce flambeau, l'invisible reste invisible : et voilà comment il peut y avoir des générations entières, comme de nos jours, des territoires immenses, comme autrefois, qui demeurent incrédules (et comment s'étonner qu'une citation biblique se glisse sous notre plume ?), *habitant les pays de l'ombre de la mort*. (Is. IX, 2.)[2]

3. Ce n'est pas seulement dans le temps et dans l'espace que la théologie apologétique du signe rétablit la logique, c'est aussi en nous-mêmes, dans l'histoire personnelle de nos longues recherches à la poursuite de Dieu. On se rappelle le point d'envol de ces réflexions. Nous sommes partis de la théodicée naturelle et de la démonstration rationnelle de l'existence de Dieu. Certains lecteurs ont pu s'étonner alors de cette fidélité de notre

1. ROUSSELOT, *Les yeux de la foi*, dans : *Recherches de Sciences Religieuse*, 1910, p. 252. — citant NEWMAN, *Loss and Gain*, III, 5.

2. On a bien voulu copier à mon intention cette phrase dans un livre où je ne l'aurais certes pas cherchée :

« Le monde est comme les caractères de notre écriture. Ce que le signe est à la fleur, la fleur elle-même l'est à quelque chose. Tout est signe. Aller du signe à la chose signifiée, c'est approfondir le monde, c'est aller vers Dieu. »

(MALRAUX, *La Condition humaine*, p. 225-6.)

J'ai vérifié la citation, elle est exacte et semble écrite pour nous. Mais dans le contexte, elle apparaît comme une espèce d'*obiter dictum*, sans aucune relation avec la thèse ni même avec le ton du roman.

part au Concile du Vatican[1]. Tant d'expériences semblent indiquer que pratiquement les croyants ne suivent pas ce chemin dialectique, et que la théodicée n'est pas ou n'est plus une étape réelle sur le chemin qui conduit à la foi. Les déistes purs sont rares. On n'a pas souvent pratiqué la religion naturelle avant d'être chrétien ni pour le devenir. Et quand on croit en Dieu, c'est immédiatement au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, au Père surtout de Notre-Seigneur Jésus-Christ. M. Edouard Le Roy naguère avait beaucoup insisté sur ce fait : l'histoire nous montre que les hommes sont toujours allés directement à la religion surnaturelle, au sens le plus général du mot ; et toutes les tentatives essayées au cours des siècles pour mettre sur pied une religion simplement rationnelle, en Grèce peut-être autrefois par les philosophes, à Rome par les stoïciens, chez nous au XVIII[e] siècle par Voltaire ou J.-J. Rousseau, au XIX[e] par les maîtres de l'Ecole spiritualiste et les fondateurs de l'école laïque, ont échoué devant le dégoût, l'indifférence, et souvent les sourires du public. Les sans-Dieu de Moscou ont plus de succès que les Jacobins et leur *Etre suprême*.

Mais alors, que prétend l'Eglise lorsqu'elle enseigne que l'homme peut et, semble-t-il, doit, par les seules lumières de la raison, atteindre Dieu ? Le Concile du Vatican veut dire par là que le seul fait d'être raisonnable suffit à l'homme pour connaître l'existence de Dieu et même pour la démontrer. Il ne dit pas que notre recherche doive nécessairement stopper à cette étape avant d'aller plus loin. Et pourquoi ne nous y arrêtons-nous pas davantage ? C'est qu'en réalité l'image de l'étape est mal choisie. Il faudrait plutôt parler d'une reprise et d'une prolongation à un étage supérieur d'un mouvement déjà esquissé sur le plan inférieur, mais sans que celui-ci soit détruit ni rendu inutile. Aux yeux d'un spectateur distrait, les deux mouvements semblent n'en faire qu'un, et le plus élevé semble absorber le plus bas ; il n'en est rien : l'inférieur continue de soutenir son vainqueur, et sans le premier le second n'existerait pas, mais les deux suivent à deux niveaux différents la même direction, où l'un va plus loin que l'autre. La contingence de l'être créé, qui

1. Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse : anathema sit. Vatic. sess. III, Canones de Revelatione, can. 1.

est le grand argument de la théodicée naturelle, n'est psychologiquement réalisée par l'homme que dans sa vie religieuse réelle qui est toujours surnaturelle de quelque manière. C'est en présence du Dieu des religions positives, lequel est toujours surnaturel, que l'homme vit et sent sa contingence ; c'est comme pécheur (au sens le plus large du mot), c'est-à-dire comme ayant besoin de l'aide divine, qu'il réalise cette contingence : il l'appelle alors sa misère. Nous ne vivons jamais notre contingence rationnelle à l'état séparé, toute nue. Nous la baignons toujours pratiquement dans notre foi religieuse. Elle est le résultat d'un découpage nécessaire et légitime de notre raison. Elle est un instrument de travail rationnel. Elle est indispensable à notre logique. Elle n'est pas pratiquement vécue telle quelle.

Il n'y a donc pas en nous deux directions vers Dieu, l'une naturelle, l'autre surnaturelle. Car celle-ci recouvre l'autre pour en mieux assurer le chemin. Il n'y a pas en nous deux contingences réelles : il n'y en a qu'une, totale, dans laquelle notre esprit en découpe une première, fondamentale.

Et elle est en effet fondamentale. L'ordre surnaturel ne se tient pas tout seul dans l'existence : il n'est pas premier, il n'est pas substantiel. Notre substance humaine est d'ordre naturel.

En présence de cette complexité et de ces interférences, l'apologétique est excusable de s'être parfois trompée, d'avoir confondu des méthodes qui chevauchent l'une sur l'autre, sans se confondre, et qu'il y a toujours intérêt à trouver d'accord.

Est-il étonnant, par exemple, que la preuve rationnelle de Dieu par la contingence, quoiqu'absolument valable, et théoriquement nécessaire, n'opère guère pratiquement que lorsqu'elle est saturée de considérations d'ordre surnaturel : *Dieu est : je ne suis pas vraiment. Dieu peut : je ne peux rien sans lui.* Dans nos pauvres cerveaux humains, angoissés d'inquiétudes et gonflés d'espérances, est-il étonnant que ces deux pauvres petites lignes dont la première résume la théodicée des philosophes et la seconde le christianisme de Jésus, vacillent l'une sur l'autre comme sur l'écran du cinéma deux inscriptions qui se complètent, se dégradent, se combattent, se détruisent, pour finalement à la reprise s'ajouter l'une à l'autre.

On entend dire à Lourdes aux pèlerins ravis par la vue d'un miracle : *c'est bien la preuve que Dieu existe.* On lit ailleurs,

dans les confessions des savants : *si Dieu existe, je me fais chrétien*. Tous ces *crases* ne sont pas très conformes au Concile du Vatican ni à la dialectique de nos manuels ; mais qu'importe ! puisqu'elles nous rappellent cette autre vérité profonde : que la surnature ne détruit pas la nature, mais qu'elle la reprend et qu'elle la complète.

Et ainsi toute la tragédie de la vie religieuse, comme d'ailleurs son charme et sa tendresse, consistent en ceci qu'une qualité nouvelle, d'un ordre transcendant, soit venue s'adjoindre à une substance préexistante. Il y a un humanisme chrétien, mais il n'y a pas de christianisme humain. C'est le substantif qui est de notre nature et notre nature même : c'est l'adjectif qui vient d'en haut.

Conclusions

Le lecteur qui aura bien voulu nous suivre jusqu'en ces derniers corollaires ne s'attend pas à trouver en terminant d'autres conclusions que notre thèse elle-même, laquelle était toute contenue dans le chapitre consacré à l'analyse de la méthode inductive appliquée au signe. Qu'il nous suffise d'achever par deux remarques de l'ordre le plus pratique.

1. Il dépend de chacun de nous, en exploitant les richesses de notre christianisme, en lui faisant porter ses fruits en nous et autour de nous, de multiplier les signes visibles et par conséquent les preuves de la religion. Notre foi d'ailleurs nous oblige à nous mettre à l'œuvre ; et c'est peut-être l'un des sens profonds de la parole du Sauveur : *qui facit veritatem, venit ad lucem*, que de l'entendre ainsi : la meilleure manière de *voir* le surnaturel (ad lucem), c'est encore d'en *faire* (facit veritatem), de le faire rayonner en nous, autour de nous, afin que les autres hommes « voient nos bonnes œuvres et glorifient Notre Père qui est dans les cieux ». De fait, il y a dans cette conquête de la foi que nous sommes obligés de recommencer tous les jours en en produisant les actes, je ne sais quelle joie de vivre, je ne sais quelle ivresse de produire, qui contient une volonté de réalisation, non pas pour faire que ce soit vrai, mais pour faire que ce qui est vrai soit. En tout cas, quel bonheur pour le croyant que de voir partout, dans la légende des âmes comme dans les documents de l'histoire, inscrits sur la chair des malades et dans

la vie intérieure de nos frères, les signes du royaume de Dieu, de les découvrir partout, de les voir, de les toucher, comme les Apôtres voyaient et touchaient le corps humain du Verbe de Dieu.

2. *La méthode du signe ne peut être utilisée qu'en Eglise, ou catholiquement.* — La liberté même que nous avons accordée à tous les chrétiens de prendre leurs signes et leurs preuves où ils voudraient, exposerait la démonstration du christianisme à l'anarchie et peut-être à l'erreur. Il y aura toujours des originaux pour prendre des vessies pour des lanternes, et des apparences d'arguments pour une démonstration. Ou bien il y aura, et il y a, des signes tellement spéciaux, tellement ténus ou nuancés, tellement personnels, que leur valeur d'échange, leur valeur sociale, soit à peu près nulle : ils ne vaudront jamais que pour l'intéressé.

La largeur du système serait donc fatale à l'enseignement comme à la réputation du christianisme, si une Eglise autorisée et organisée ne se chargeait de ramener à quelques types généraux, universellement valables, les preuves de la religion ; si elle ne faisait pas la critique des positions individuelles pour les apprécier, les classer, en supprimer quelques-unes ou beaucoup, créer de larges courants au détriment des petits ruisseaux. L'erreur est toujours possible chez le chrétien isolé. Le catholique qui vit en Eglise et de l'Eglise voit au contraire avec bonheur son apologétique multipliée et contrôlée par celle de ses frères, et sa foi fortifiée par la soumission qu'il professe à l'égard de l'autorité enseignante[1].

Cette adhésion à l'Eglise ne nous empêche pas d'ailleurs de rester en contact intellectuel et sympathique avec le reste de l'humanité religieuse. Si la méthode du signe, en tant qu'elle apporte une réponse divine, est le privilège du christianisme, — elle peut, en tant qu'elle soulevait d'abord une question, trouver partout des confirmatur. Et ce sont même les âmes historique-

1. On peut se demander si ce n'est pas dans cette direction qu'il faille chercher l'explication théologique et la justification du Canon des Ecritures : la Synagogue et plus tard l'Eglise ont reconnu comme inspirés par l'Esprit-Saint les livres où elles ont vu les *signes* d'une conformité absolue avec la doctrine qu'elles professaient. Ces signes, ce peut être le nom des auteurs, les Apôtres par exemple ; mais ce peut être aussi le contenu dogmatique et moral de l'ouvrage. Il n'y a là aucun cercle vicieux. Tout est suspendu à l'infaillibilité de l'Eglise.

ment les plus éloignées du Christ, mais proches de lui par leur angoisse, qui peuvent le plus éprouver peut-être ce vide du cœur, ce retrait ou ce *creux* de l'âme, auxquels nous avons vu que le miracle et la prophétie, l'Eglise de Dieu enfin, apportent une solution de plénitude.

Cette façon de comprendre le mystère de la foi a donc le grand avantage de nous replonger, tout vivants de notre bonheur, dans le grand courant du genre humain, de nous réconcilier avec les efforts spirituels de la race tout entière, de nous mettre en communication — à travers le Christ — avec toutes les âmes de bonne volonté. Au lieu d'une petite cascade de syllogismes mis bout à bout, contraignants si l'on veut, mais non convaincants, qui ne coïncident pas avec le véritable chemin des conversions historiques ; au lieu de cette géométrie qu'on trouve dans les livres, mais dont je ne me sers pas sur mon prie-Dieu quand je fais mon humble prière matinale et que je récite mon acte de foi ; au lieu de cette apologétique d'intellectuel qui ne servira jamais qu'à moi-même comme certains objets de luxe avec lesquels je ne puis pas faire l'aumône aux pauvres, — je me retrouve tout simplement comme l'une des créatures de Dieu, participant aux tourments spirituels et intérieurs de l'humanité, d'accord dans ma recherche avec les saints de tous les temps.

Des millions de chrétiens ont découvert avant moi le même fait à d'autres signes qui n'étaient que les innombrables facettes de son unique clarté ; — et par ailleurs je ne me suis jamais senti meilleur humaniste, davantage membre de l'humanité, qu'au moment où, renonçant à mon rationalisme sec, je me suis trouvé en harmonie sinon avec toutes les réponses, au moins avec toutes les questions posées par l'histoire, avec la grande interrogation humaine, dont je trouve la solution dans mon christianisme.

Et alors, orientant toutes ces recherches dans la direction de Celui qui vient, je finis par m'incliner devant les signes, puis devant le fait de la révélation, devant le Christ surtout qui me renseigne du coup sur tous les mystères divins : j'ai la foi.

Lille.

EUGÈNE MASURE.

MOÏSE ET SON ŒUVRE

II. — MOISE LÉGISLATEUR

Les Israélites, menés par Moïse dans le massif montagneux qui occupe la partie méridionale de la péninsule du Sinaï, y restent une année entière. Ils songent ensuite à se diriger vers la terre promise, projetant d'en commencer la conquête par le Sud. Cette tentative ayant échoué, ils se fixent dans les maigres oasis de la région de Cadès. Ils feront là une longue station de 38 ans ; période obscure, que nous connaissons mal, mais qui peut avoir été des plus fécondes, pour l'éducation nationale et religieuse des tribus. Lorsqu'enfin ils se décident à reprendre leurs pérégrinations, ils se voient refuser par les Edomites, le passage à l'Est. Ils sont donc contraints de tourner le dos au but, pour contourner l'obstacle. Ainsi s'explique-t-on qu'ils aillent retrouver la mer Rouge au golfe d'Aqaba, et pour regagner le Nord, s'engagent dans l'affreuse vallée de l'Araba, qui sépare les deux portions d'Edom, à l'Orient et à l'Occident. Ils débouchent ensuite sur les hauts plateaux de Moab, à l'Est de la mer Morte, et atteignent l'extrémité supérieure des Monts Abarim, qui dominent la vallée du Jourdain, presque en face Jéricho. Là, Moïse mourra, en contemplant la Terre promise.

C'est aux événements du Sinaï, de Cadès et du plateau de Moab que la tradition israélite a toujours rattaché sa Loi. De cette Loi, Moïse, le premier des Prophètes, a été le Médiateur : quels que soient les compléments qu'elle a pu recevoir dans le cours de l'histoire, elle est vraiment imprégnée de son esprit, l'esprit dont il a eu la révélation au Buisson de l'Horeb.

Je voudrais vous décrire les principaux traits de la législation

mosaïque, et surtout vous en faire saisir à la fois la transcendance et les déficiences.



Le bloc des prescriptions mosaïques, tel qu'il se présente dans les cinq premiers livres de la Bible, porte le nom technique de Tôrah. Ce mot vient de la racine Yarah, qui signifie faire signe avec le doigt, comme un homme qui indique au voyageur hésitant le chemin qu'il doit prendre. Le mot Tôrah évoque donc l'idée d'une directive pratique donnée d'autorité par un personnage dûment accrédité. Le Prêtre qui, dans un sanctuaire, reçoit un pieux Israélite, lui suggère les formules qu'il doit réciter, les gestes rituels qu'il doit faire ; qui lui donne une consultation en cas de lèpre, qui l'oblige à des purifications, ou dirime des litiges : ce Prêtre donne des directions pratiques qui font autorité, c'est-à-dire des Tôroth. Le Prophète qui, parlant au nom de Yahweh, reproche au peuple ses désordres, et qui, en face d'une situation politique bien concrète, rappelle les exigences de l'alliance mosaïque, ce prophète ne craint pas de donner à son propre enseignement le nom de Tôrah. A l'époque du Judaïsme, c'est-à-dire après l'exil, ce mot prend son extension définitive, et désigne tout le contenu des cinq livres du Pentateuque ou livres de Moïse. Je dis : tout le contenu, c'est-à-dire non seulement les textes législatifs, mais les récits, qui en forment le cadre, qui en expriment la mentalité, et qui, par suite, ont une valeur d'instruction et d'édification. Ainsi, grâce à leur exceptionnelle autorité, les écrits mosaïques sont à eux seuls l'expression d'une directive générale de vie, et le bon Israélite de ce temps est persuadé qu'il y trouve, d'une manière explicite ou implicite, la réponse à tous les cas pratiques qui intéressent sa conduite morale et son bonheur.

Il est curieux de constater qu'à cette même époque du Judaïsme, les auteurs de Sagesse s'emparent du mot Tôrah, et lui gardant toute son extension et tout son caractère sacré, l'appliquent à la simple morale naturelle. Etrange mélange de hardiesse et de fidélité aux traditions de la race ; en tous cas, progrès indiscutable et gros de conséquences !

Nous ne pouvons étudier que la partie législative de la Tôrah. Elle est contenue dans quatre codes principaux : 1° le Décalogue ;

2° le Code de l'alliance ; 3° le Deutéronome ; 4° le Code cérémoniel.

A. — *Le Décalogue*

Je vous ai déjà parlé du Décalogue Ex. X. 2-17 ; Deut. V. 6-21. Il convient de revenir brièvement sur la question pour souligner le caractère tout à fait spécial de ce Code, le plus bref, à la vérité, mais le plus prodigieux, des Codes mosaïques.

Les préceptes du Décalogue concernent presque uniquement ce qu'on appelle la morale naturelle, c'est-à-dire celle que tout homme droit connaît spontanément d'une façon plus ou moins nette, et qu'il se sent pressé de suivre. Ce fait explique que, même en dehors d'Israël, on trouve ici ou là des textes qui ont une ressemblance avec le Décalogue : en Egypte, dans le livre des Morts ; en Babylonie, dans un rituel de Shurpu. Mais ce qui fait le caractère inimitable du texte biblique, ce sont les particularités suivantes : 1° la netteté pérempoire des préceptes ; 2° le sens moral qui se révèle dans la prohibition, non seulement des actes extérieurs, mais du désir mauvais ; 3° le rattachement de la morale naturelle au Dieu de la révélation : c'est lui qui la proclame, et qui se constitue juge et rénumérateur. Voilà pourquoi les articles de la morale naturelle ont une netteté et une autorité si considérables ; voilà pourquoi surtout, ils ont un sens si profondément religieux. Les observer est faire la volonté de Dieu : tel est le principe fondamental qui élimine comme contradictoire et irréalisable toute conception purement laïque de la morale, et qui permet les ascensions les plus vertigineuses dans les voies de la sainteté.

D'autres détails soulignent l'extrême transcendance du Décalogue, et nous font voir que, par rapport au reste de la législation israélite, et même par rapport à toute législation humaine, il se présente comme une grandeur isolée.

Le récit biblique nous dit, avec insistance, que les dix paroles ont été prononcées directement par Dieu aux oreilles du peuple, et qu'ensuite, il les a, pour en assurer le souvenir perpétuel, écrites lui-même sur des tables de pierre. Certes, les écrivains sacrés ne veulent pas nous donner à croire que c'en est fait désormais des révélations divines. Dieu continuera d'assister, à toutes les périodes de notre histoire, le peuple qu'il a choisi. Mais, désormais,

il ne s'adressera plus directement aux enfants d'Israël : c'est par l'intermédiaire des Prophètes, organes authentiques de ses volontés, qu'il les instruira, les reprendra, les éduquera. En fait, dès le lendemain de la promulgation du Décalogue, Moïse entre en communications intimes avec Dieu pour recevoir notification des autres Codes de la Tòrah : voilà pourquoi il est justement le premier des Prophètes. Si donc les dix paroles sont les seules à avoir été prononcées dans une théophanie terrifiante, c'est qu'elles constituent la loi par excellence.

La loi par excellence, est-ce bien vrai ? Le Décalogue a quelque chose de sommaire et d'inachevé : ses commandements sont presque tous négatifs, ils n'entrent dans aucune précision ; lacune plus grave, semble-t-il, ils manquent de cette qualité élémentaire d'une loi viable, qui est l'actualité, l'adaptation à certaines conditions très déterminées de temps et de lieu.

Mais justement, étant donné son caractère, le Décalogue n'avait pas à se préoccuper de ces précisions. Expression de la simple loi naturelle, il plane au-dessus du temps et de l'espace : prononcé aux oreilles du peuple que Dieu a choisi pour être dans le monde le missionnaire de l'idée monothéiste et morale, il vise tous les pays, toutes les nations, toutes les époques. Il est moins une loi spéciale qu'un principe régulateur de toutes les lois possibles, en Israël et en dehors d'Israël. A lui seul, il ne suffit pas à guider la conduite, mais partout il est présupposé, comme est présupposé le témoignage spontané de la conscience humaine et le fait du Dieu unique.

Telle est l'affirmation première et singulièrement énergique de la Tôrah : on est saisi de la rencontrer dans une législation qui porte au plus haut point la marque du nationalisme et de l'esprit particulier d'Israël. Cette merveille vient de Dieu, et témoigne que dans ses plans, la législation mosaïque n'est qu'une préparation à un état de choses meilleur.

B. — *Le Code de l'Alliance*

Aussitôt après le récit de la grande théophanie du Sinaï, le livre de l'Exode XX, 22 — XXIII, 19 donne le texte d'un Code qu'on appelle Code de l'Alliance.

Il contient un certain nombre de prescriptions liturgiques relatives, par exemple, à l'érection des autels, au repos du septième jour et de la septième année, à l'offrande des prémices, à la prohibition de l'idolâtrie, de la superstition, du blasphème. Son principal objet est de formuler des lois qui assurent la pratique de la justice dans la nation. La plupart prévoient différentes espèces de dommages qui peuvent léser les droits légitimes du prochain, et formulent, pour chaque catégorie de délits, des peines proportionnées : ainsi au sujet de toute atteinte à la vie, à la liberté, à la réputation d'autrui ; au sujet des objets confiés en dépôt et des animaux. Certains articles ont un caractère particulièrement moral et humanitaire, par exemple celui-ci : « *Si tu rencontres le bœuf de ton ennemi ou son âne égaré, tu ne manqueras pas de le lui ramener. Si tu vois l'âne de celui qui te hait succombant sous sa charge, tu te garderas de l'abandonner : joins tes efforts aux siens pour le décharger.* » Ex. XXIII, 4, 5.

A l'inverse du Décalogue, le Code de l'Alliance suggère un cadre géographique, économique, social, rituel, assez déterminé : il prévoit la vie sédentaire au pays de Canaan, telle qu'elle a existé sous la monarchie préexilienne ; elle suppose, en effet, la proximité de divinités étrangères, l'existence de sanctuaires depuis longtemps vénérés ; elle suppose des possessions terriennes stables, elle parle d'oliviers, de vignes, de citernes : toutes choses qui ne se trouvent pas au désert. Toutefois la vie sédentaire qu'elle envisage est encore extrêmement primitive : à ce titre, elle a pu déjà être vécue, et certaines dispositions du Code ont pu déjà être essayées au cours de la seconde partie du voyage : au Sinaï, à Cadès, dans les plaines de Moab.

L'esprit du livre de l'Alliance est facile à caractériser. Ses prescriptions sont simples, inspirées avant tout du droit coutumier : elles s'ouvrent, en effet, par la formule : *Si un homme a fait ceci, si un homme a fait cela.* C'est le style dit casuistique, qui, négligeant les formules générales, conçues à priori, retient les cas concrets, à titre de cas typiques, destinés à motiver les décisions de l'avenir.

Comme chez les peuples primitifs, un sentiment très vif et presque matériel de la justice, dicte les appréciations et les pénalités. Il s'affirme au maximum dans la loi du talion : « *S'il y a un accident, tu donneras vie pour vie, œil pour œil, dent pour*

dent, main pour main, pied pour pied, brûlure pour brûlure, blessure pour blessure, meurtrissure pour meurtrissure. » Ex. XXI. 23-25. La loi est tellement stricte qu'elle s'applique même aux animaux : « *Si un bœuf frappe de sa corne un homme ou une femme et que la mort s'ensuite, le bœuf sera lapidé et on n'en mangera pas la chair, mais le maître du bœuf sera quitte.* » XXI. 28. D'ailleurs, le sens de la justice est très nuancé : « *Si un homme emprunte à un autre une bête, et qu'elle se casse un membre ou meure, son propriétaire n'étant pas présent, il y aura lieu à indemnité. Si le propriétaire est présent, on n'indemnisera pas. Si la bête était louée, le prix de louage sera une compensation.* » Ex. XX. 13, 14.

La préoccupation de rendre à chacun son dû n'exclut pas le sentiment religieux. Ce dernier se fait jour principalement dans la seconde partie du livre de l'Alliance. Ex. XXII. 17 ss. On y retrouve la trace d'un monothéisme rigide, par exemple : « *Celui qui offre des sacrifices aux dieux, et non à Yaweh seul, sera voué à l'anathème* » (c'est-à-dire à la mort) XXII. 19 ; mais ces mêmes convictions religieuses adoucissent en plus d'un cas ce que le souci exclusif de la justice aurait de trop rigide. Quoi de plus touchant, par exemple, que cette recommandation : « *Tu n'opprimeras pas l'étranger ; vous savez ce que ressent l'étranger, car vous avez été étrangers dans le pays d'Egypte.* » XXIII. 9. Ce qui revient à dire : Ne traitez pas l'étranger comme les Egyptiens vous ont traités, mais témoignez-lui les bontés que vous a témoignées le Dieu auquel vous devez votre délivrance.

En résumé, le Code de l'alliance porte au plus haut point la marque de l'esprit sémitique d'une époque, mais il n'est pas pour cela soustrait à l'influence bienfaisante du monothéisme révélé. La croyance au Dieu unique, loin d'exclure les préoccupations d'ordre humain, en prend occasion de pénétrer la vie économique et sociale du peuple choisi. Cette vérité a été mise en vif relief par la plus curieuse des découvertes. Je veux parler de la découverte du Code d'Hammourabi, faite en 1901-1902 à Suze. Le roi Hammourabi, qui vivait vers l'an 2000 avant notre ère, appartenait à la première dynastie sémitique de Babylone. L'élaboration du Code qui porte son nom se rattache à l'ensemble des mesures administratives qui ont conféré à son règne une particulière splendeur. Ce document, que vous pouvez voir au Louvre dans la

salle des antiquités chaldéennes, est une stèle de diorite noire, mesurant 2 m. 25 de haut, et couverte de caractères cunéiformes. Ils représentent les 282 articles d'une législation qui concerne la famille, l'organisation civile et politique, la culture et le commerce.

Lorsqu'on la compare à la loi mosaïque, et tout spécialement au livre de l'alliance, on ne peut s'empêcher de remarquer les ressemblances, parfois très frappantes, qui existent entre l'une et l'autre pour le but général et l'esprit : constituer un code en matière civile et criminelle, avec la préoccupation de promouvoir la justice et de protéger les faibles ; pour le style, qui est le style casuistique, convenant au droit coutumier ; enfin, pour un certain nombre de réglementations concrètes ; principe général du talion : conditions pécuniaires relatives à la conclusion d'un mariage ; libération des compatriotes qui ont dû aliéner leur liberté ; vol d'animaux ; meurtre causé par un bœuf furieux ; dépôt mal gardé.

Ces ressemblances s'expliquent par un fond sémitique commun très ancien, et aussi peut-être par le prestige séculaire de la civilisation babylonienne dans l'Asie occidentale. Quoi qu'il en soit, ces ressemblances ne font que mettre en relief le plus saisissant des contrastes. D'un côté, au point de vue social, le code babylonien possède une immense supériorité ; il s'adresse à un peuple depuis longtemps sédentaire, qui a son organisation politique complexe, ses grandes villes, ses propriétés, ses revenus, un commerce très actif, et des habitudes de luxe. Aussi ses articles sont-ils beaucoup plus nombreux et beaucoup plus nuancés que ceux du code mosaïque. Mais ce dernier l'emporte considérablement au point de vue religieux et moral. Il ne reconnaît qu'un seul Dieu, et demande qu'on pratique la justice pour lui obéir. De là une notion du droit moins utilitaire et plus douce, de là surtout des préoccupations morales qui repoussent péremptoirement certaines tares admises et consacrées par le Code d'Hammourabi. Ainsi « le plus petit d'entre les peuples » est le plus grand par sa foi. Après la ruine des grands empires d'Orient, ce sera sur la base de la foi d'Israël, élargie et assouplie par l'Evangile, que s'établira notre civilisation occidentale moderne.

C. — *Le Deutéronome*

Le Deutéronome est le cinquième et dernier livre de la Tôrah. Son nom vient de la traduction grecque des Septante, et veut dire seconde Loi. Cette dénomination convient bien à un écrit qui ne veut rien innover, mais seulement reprendre et adapter la législation du Code de l'alliance.

Le deutéronome renferme un Code de lois, surtout sociales, encadré dans des discours. D'un bout à l'autre du livre, c'est Moïse qui parle. En un style tantôt véhément, tantôt persuasif, et admirablement rythmé, il s'adresse directement au peuple. Il veut gagner le cœur des individus, mais à travers eux il vise la nation tout entière, non pas d'ailleurs seulement ni principalement celle d'aujourd'hui, mais celle de demain ; celle qui habitera ce pays palestinien que du haut des hauts-plateaux de Moab, l'orateur et ses auditeurs voient se profiler au delà de la vallée du Jourdain. Une fois installé au milieu des Cananéens, le peuple choisi devra, en effet, rester fidèle aux principes de la religion du Sinaï. C'est en prévision de cette vie sociale plus évoluée que Moïse reprend, précise et complète les données de la législation antérieure.

Le premier écueil qui attend les adorateurs de Yahweh est la séduction des cultes cananéens, syriens et assyriens. En une question aussi capitale, le Deutéronome se montre radicalement intransigeant, en théorie et en pratique. Il n'accorde aucune consistance au panthéon des peuples étrangers, et par suite, ordonne de vouer à une entière destruction les habitants du pays, les sanctuaires et le mobilier sacré. Les Israélites infidèles seront passibles des peines les plus graves. On veillera à ce que nul symbole ou usage païen ne vienne contaminer le culte du Dieu unique ; afin de couper court par avance à tout abus possible, il est réglé qu'un seul sanctuaire orthodoxe sera toléré : nous devinons que ce sera le Temple de Jérusalem.

Par un contraste qui surprend à première vue, cette théodicée sévère accueille et exalte plus qu'aucune autre la notion d'amour. Le Dieu unique a bien voulu, en effet, considérer Israël comme son bien propre. Cette bonté ne se légitime par aucune considération prise du côté du peuple élu, mais seulement par le mouvement spontané d'un amour tout gratuit. La preuve expérimentale

de cette privauté incompréhensible se manifeste dans l'histoire : promesses faites aux pères, prodiges de la sortie d'Egypte, sollicitude tendre et délicate au cours de la traversée du désert. Elle va se poursuivre dans les événements prochains de la conquête. Enfin, le propos divin, immuable, entend ne se laisser décourager par aucune ingratitude.

La morale qui découle de ces principes ne peut manquer d'insister sur les actes intérieurs. Le premier est la crainte, qui d'ailleurs n'est pas frayeur servile, mais saisissement religieux, en face du Dieu grand et terrible. Le second, qui est l'amour, ne se différencie guère de la crainte ainsi entendue. Il est exigé par la jalousie divine ; il est l'objet d'un commandement formel, qui saisit l'homme par le plus intime de l'être : « *Ecoute, Israël : Yahweh notre Dieu est seul Yahweh. Tu aimeras Yahweh ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force. Et ces commandements, que je te donne aujourd'hui, seront dans ton cœur. Tu les inculqueras à tes enfants, etc.* » Deut. VI, 4 ss.

Envisagée à cette lumière, l'observation de la Loi prend l'aspect de la pratique loyale des obligations d'un contrat : entre la fidélité du cœur à Yahweh et l'obéissance de fait, il y a une équivalence pratique. La Loi, surtout quand elle prohibe l'idolâtrie, est une épreuve dont le but est de manifester les sentiments du cœur. Aussi ne faut,il pas s'étonner de ce que l'Israélite soit exhorté à veiller avec soin sur son âme, et à considérer les intentions, qui sont à la racine de l'acte moral.

Dans ce contexte, les devoirs religieux extérieurs ne peuvent être mis au premier plan. Certes ils ne sont pas négligés : outre les fêtes et les prémices, on se préoccupe de préciser ce qui regarde les droits des Prêtres et des Lévites, des dîmes, les aliments purs et impurs, etc. Il est clair cependant que la préoccupation de l'acte rituel ne doit pas paralyser la liberté et la spontanéité des sentiments du cœur. C'est ce qui résulte des passages où l'Israélite est invité à se réjouir au jour des solennités.

Dans la perspective deutéronomique, la morale sociale a une importance toute particulière. Sans doute, ici comme ailleurs, elle suppose une conception très stricte de la justice, mais ses rigueurs sont tempérées par un sens psychologique averti, par l'intelligence de la complexité des cas concrets, par le souci d'adapter les lois antérieures à un état social plus avancé. En même temps,

s'accuse avec une particulière insistance, la tendance humanitaire. On en saisit la manifestation à chaque fois qu'il est question des êtres que d'un mot on peut appeler les faibles : tels sont les serviteurs et les esclaves, les veuves, les orphelins, les lévites pauvres, les étrangers domiciliés en Israël, les déshérités de la fortune, les condamnés, les jeunes recrues enrôlées en temps de guerre, les ennemis de la nation. Enfin, la bonté du législateur s'étend jusqu'aux animaux et aux arbres.

L'esprit humanitaire du Deutéronome trouve sa principale explication dans la croyance au Dieu père et sauveur. Mais ce qui fonde l'amour du prochain est aussi ce qui lui impose des limites : normalement, les bons procédés ne franchissent pas les frontières : « *Tu n'exigeras de ton frère aucun intérêt... Tu peux exiger un intérêt de l'étranger.* » XXIII. 20, 21. « *Souviens-toi de ce que te fit Amalec pendant le voyage, lorsque tu sortis d'Egypte ; ...tu effaceras la mémoire d'Amalec de dessous le ciel, ne l'oublie point..* » XXV. 17, 19. En fait, une vue strictement nationaliste domine les attitudes pratiques et les principes eux-mêmes. Il faudra la parabole du bon Samaritain pour faire comprendre qui est le prochain, et en quoi consiste la charité pure et simple.

D. — *Le Code cérémoniel*

On trouve des lois cultuelles dans les différents Codes de la Tôrah. mais un certain nombre de prescriptions, situées surtout dans les livres de l'Exode, du Lévitique et des Nombres, forment un bloc dont la physionomie est très particulière. Leur but est de régler, avec un soin minutieux, tous les détails du service divin, dans le temps du séjour au désert. Mais il va sans dire que les institutions cultuelles établies à cette époque sont destinées à durer : elles veulent même représenter, aux yeux des générations à venir, l'idéal de ce qu'il est possible de faire pour reconnaître la majesté et les droits du Dieu d'Israël.

Ces prescriptions concernent l'érection et l'aménagement du Tabernacle, c'est-à-dire, du sanctuaire portatif du désert, la consécration, les fonctions, et l'habillement du Grand Prêtre, des Prêtres et des Lévites ; leurs revenus et leurs privilèges ; les espèces et le rituel des sacrifices ; le calendrier liturgique ; les impu-

retés légales et les purifications, etc. Elles se préoccupent aussi de proscrire un certain nombre de fautes proprement morales, celles surtout qui portent atteinte au monothéisme et à la sainteté du mariage.

Ce qui fait l'unité de ces mille détails et ce qui en révèle le sens profond, c'est une conception dogmatique très puissante, très simple et très nette, à savoir : Dieu est essentiellement l'Etre séparé ; il a créé le monde par sa seule parole ; il ne se manifeste que dans la nuée ; il entre en contact direct avec Moïse uniquement. Cependant cet Etre, de la transcendance duquel le Code cérémoniel se fait une idée poussée aux extrêmes limites, est entré en rapports étroits avec le monde matériel, spécialement avec l'homme, et plus spécialement avec Israël. A l'origine, il confère à Adam une royauté pacifique sur toute la création ; au lendemain du déluge, il conclut une première alliance avec Noé, représentant l'humanité entière ; plus tard, une seconde alliance est conclue avec Abraham, père de la race élue ; elle est consommée avec Moïse, par la révélation du nom divin et la communication de la Loi. A dater de ce moment, Yahweh habite parmi son peuple, dans le tabernacle portatif, qui placé au milieu du camp, rappelle la présence et l'inaccessible majesté de l'Etre séparé, devenu le Dieu de l'alliance.

Telles sont les conceptions fondamentales qui expliquent le ton et les exigences du Code cérémoniel.

Dans les passages législatifs, le ton est grave, austère, péremptoire. La formule des lois ne s'accompagne pas d'exhortations destinées à convaincre et à toucher, mais plutôt de la mention des châtiments réservés aux prévaricateurs. Ce motif d'ailleurs n'est pas le plus communément invoqué : celui qui doit emporter l'adhésion, le seul indiscutable, est le rappel du nom de Yahweh. De là, les formules incessamment répétées : *Yahweh parla en disant ; voici que Yahweh a prescrit ; je suis Yahweh ; je suis Yahweh qui vous sanctifie ;* enfin celle-ci qui résume tout : *Soyez saints parce que je suis saint.* La sainteté de l'Israélite sera en effet une imitation et une participation de celle de Dieu.

Qu'est-ce donc que la sainteté ? Dans la langue et les religions sémitiques, le mot sainteté *qôdèsch*, signifie l'état d'un être séparé, et quand il s'agit de créatures, d'un être réservé, consacré. Certains objets, certaines personnes, étant considérés comme

l'œuvre ou le domaine spécial de la divinité, on évite d'entrer en contact avec eux, on s'en éloigne, afin de ne pas s'exposer à des dangers mystérieux. Le Code cérémoniel utilise cette croyance dans les prescriptions qu'il édicte, soit du point de vue moral, soit au point de vue rituel.

Les chapitres XVIII, XIX et XX du Lévitique, qui sont par excellence la loi de sainteté, contiennent un certain nombre de lois sociales et morales particulièrement pressantes, pour la véhémence et la délicatesse, elles ne le cèdent guère à celles du Deutéronome. Elles rappellent aux Israélites que séparés des autres nations, ils ne doivent pas se livrer aux abominations de l'Egypte et de Canaan.

Mais à côté de la sainteté morale, il y a la sainteté rituelle. Cette dernière est toute physique ; elle se caractérise par l'absence de contact matériel entre choses consacrées et choses profanes. Ainsi entendue, elle semble avoir attiré l'attention du législateur au moins autant que la sainteté morale. En effet, les lois relatives à cet objet sont nombreuses, détaillées, mêlées aux prescriptions proprement morales, et accompagnées des formules solennelles accoutumées. Ainsi dans le Lévitique XIX, 23 et suiv. : *Quand vous serez entrés dans le pays et que vous aurez planté toute sorte d'arbres fruitiers, vous en regarderez les fruits comme incirconsis : pendant trois ans... on n'en mangera point. La quatrième année, tous les fruits seront consacrés en louage à Yahweh. La cinquième, vous mangerez les fruits... Je suis Yahweh votre Dieu. Vous ne mangerez rien avec du sang. Vous ne pratiquerez ni la divination, ni la magie. Vous ne tondrez point en rond les coins de votre chevelure... etc. Je suis Yahweh.... Vous observerez mes sabbats et vous révérerez mon sanctuaire : Je suis Yahweh. Ne vous adressez point à ceux qui évoquent les esprits ni aux devins... : Je suis Yahweh, votre Dieu.*

Si quelqu'un manque à ces différentes prescriptions, il est dans un état de péché, ou d'impureté. En hébreu, comme en grec et en latin, l'idée de péché renferme le sens fondamental d'erreur, et désigne, dans sa plus large extension, l'acte volontaire ou involontaire par suite duquel on s'égare hors de la droite voie. Au point de vue rituel, le péché s'oppose à la sainteté dans le même sens où une souillure matérielle s'oppose à la netteté. Voilà pourquoi la faute rituelle est souvent appelée impureté légale.

Le Code cérémoniel fait allusion à quatre sortes d'impuretés légales : 1. celles qui proviennent de la lèpre, ou encore de taches se trouvant sur les vêtements ou sur les murs ; 2° celles qui sont produites par la manducation ou le simple contact des animaux dits impurs ; 3. celles qui ont pour cause certains faits physiologiques ; 4. celles qu'on contracte en touchant des cadavres humains.

En somme, les impuretés légales peuvent se rencontrer en tout acte de la vie personnelle et sociale ; par surcroît, elles se multiplient et se communiquent. Dans ces conditions, il est d'une souveraine importance, pour rétablir l'équilibre de la vie individuelle et sociale, de savoir les reconnaître et les éliminer. Ce double rôle revient au Prêtre : il distingue le pur de l'impur ; il purifie, en recourant à des procédés variés : destruction, lavages, râclages, séquestration. Il recourt surtout à un genre de sacrifices appelé sacrifice pour le péché, sacrifice d'expiation, et dont le rituel est compliqué. Au jour des fêtes, les sacrifices pour le péché ont leur place ; ils sont surtout la raison d'être de la grande cérémonie des Expiations.

On est volontiers étonné d'une telle profusion d'interdits et d'irrégularités, et de la confusion qui en résulte entre l'ordre moral et l'ordre rituel. Sans doute, elle se justifie, outre des habitudes communes à l'ensemble des religions sémitiques, par deux considérations majeures, à savoir : 1. la nécessité d'établir une barrière, non seulement morale, mais physique, entre le paganisme et le monothéisme ; 2. le désir de proclamer à tout moment, à l'occasion des mille détails de l'existence quotidienne, la grandeur incommensurable de Yahweh et son souverain domaine sur toute créature.

Cependant, il est évident que la religion du Code cérémoniel a pour inconvénient de créer un état permanent d'inquiétude et de scrupule au fond de l'âme israélite, de refouler l'amour au profit de la crainte, et de favoriser le formalisme. Les Pharisiens, c'est-à-dire les « séparés », n'ont pas fait autre chose que de pousser à bout la doctrine du Code cérémoniel.

*
* *

Au terme de cette étude longue et austère, quelles réflexions viennent à l'esprit ?

La Tôrah est une législation très complexe, non pas seulement par la multiplicité des décisions qu'elle renferme, mais par leur valeur. Certains préceptes portent au plus haut point la marque de leur temps et de leur milieu : ils sont évidemment caducs ; d'autres sont inspirés par les idées morales les plus élevées : ils anticipent les temps, si même ils ne planent pas en dessus des temps. Les uns et les autres ont leur fonction, qui est de préserver, au milieu du paganisme, l'intégrité du monothéisme, et de le faire rayonner dans la vie civile et cultuelle de la nation.

Cependant, cette transcendance elle-même est encore relative : le Dieu du monde est fait pour tous les hommes, il les comble tous de ses bienfaits et ne souffre pas d'être privé de leurs hommages. Les ayant aimés, il attend leur amour, et puisqu'ils sont frères, il veut qu'ils s'aiment comme il les a aimés. La loi mosaïque n'étend pas jusque-là ses horizons : elle ignore le prix de l'âme individuelle, les aspirations vers un bonheur plus beau que celui de la terre, l'amour qui bannit la crainte, la charité qui franchit les frontières. En somme, il n'y a qu'une manière de la comprendre, de rendre hommage à son élévation et en même temps de justifier ses lacunes : c'est de la considérer comme ayant un rôle économique, transitoire, en tant que préparation d'une loi meilleure. Comme un bon éducateur, elle a guidé les premiers pas de l'humanité, se proportionnant à sa faiblesse, parlant son langage, ne lui ouvrant qu'avec mesure des perspectives supérieures.

Mais un jour, un fils authentique du Judaïsme a paru en Israël : il prêchait la paternité universelle de Dieu, la valeur incommensurable de l'âme individuelle, l'amour de Dieu, la fraternité de tous les hommes, la charité envers le « prochain », ce mot désignant n'importe lequel de nos semblables ; il prêchait enfin le royaume qui n'est pas de ce monde, enseignant qu'il sera la récompense de ceux qui sont pauvres, doux, miséricordieux, pacifiques, de ceux qui pleurent, de ceux qui aspirent après un idéal de perfection jamais rassasié, de ceux qui souffrent persécution pour la vérité.

Qu'était-ce donc que cette nouveauté ? Mais d'abord, était-ce une nouveauté ? « *Ne pensez pas que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes,* disait le Maître : *je ne suis pas venu les abolir, mais les accomplir.* » Matt. V. 17. En fait, cet enseignement ne

fait autre chose que tirer les conséquences logiques des principes de la Tôrah. Et pour cela même, sur les lèvres de Jésus, la Tôrah est plus vraie que sur les lèvres de Moïse : dans sa formule nouvelle, elle parle le langage qu'inconsciemment attendaient tous les hommes de tous les temps ; je veux dire : les juifs d'abord, qui sont, qui restent et resteront le peuple élu ; et puis les autres, que Dieu a voulu sauver par les Juifs.

A. Robert, P. S. S.

RELIGION ET VIE[1]

Les Editions de la *Cité Chrétienne* de Bruxelles viennent de faire paraître un volume de toute première valeur du Dr Arnold Rademacher, professeur à l'Université de Bonn. « *Religion et Vie* », paru chez Herder sous le titre « *Religion und Leben* » et dont on avait signalé la brûlante actualité.

Alors que, à un tournant de l'histoire, notre tâche essentielle est de préparer l'homme nouveau, le Dr Rademacher qui voit le « lieu géométrique de la crise actuelle » dans la séparation existant entre la religion et la vie, cherche le moyen de les réunir dans un activisme chrétien qui fera le saint de l'en-deçà, le seul capable d'édifier la société de demain.

Inutile de s'arrêter longuement à contempler le désordre actuel. Ni le développement de la culture, ni l'efflorescence de l'Eglise n'ont pu empêcher l'effondrement du monde. Pourquoi ? Mais parce que le fossé est de plus en plus profond entre la religion et la vie. Aussi convient-il, avant tout examen, d'établir les rapports nécessaires entre la religion et la vie ; puis, constatation faite de la rupture et de ses causes, de chercher la nouvelle forme de vie qui peut former le saint des temps nouveaux.

I

Rapports fondamentaux entre la religion et la vie

Il y a, constate le Dr Rademacher, unité dans la nature et dans la vie de l'esprit. Unité et union sont les marques de la vérité. C'est ainsi que la nature présente une continuité et, de même que les forces attractives et répulsives en état de tension réciproque, une unité dynamique. Il y a un principe ordonnateur dans

1. Dr Arnold RADEMACHER, *Religion et Vie*, un vol., Bruxelles. Editions de la Cité chrétienne, 1934, 15 fr.

la nature (instinct sexuel en l'homme, instinct social en communauté). De même l'homme, être de nature, porte en lui-même l'unité, unité de corrélation de l'âme et du corps, unité des énergies de l'âme. Il y a enfin union entre l'homme et la nature, union d'homme à homme, union entre l'homme et Dieu, qui est proprement le lien religieux.

Cette unité, nous la retrouvons dans la vie de l'esprit. L'homme, être moral, doit imprimer au monde ses traits et ceux de Dieu, mais étant libre il peut se mettre, lui-même et la nature, en opposition avec Dieu. Maintenir l'unité est pour lui un devoir, aussi le labeur commun de l'humanité doit-il être de réaliser cette unité. Et nous constatons en effet, au cours des siècle, l'aspiration au repos dans l'unité de la vie, que ce soit dans l'âge d'or chanté par Ovide et Virgile, dans l'Etat divin décrit par saint Augustin, dans l'Etat moral imaginé par Kant, dans l'Etat futur de Karl Marx ou le royaume de l'harmonie béatifique de Rabindranath Tagore.

Mais cette unité, ce repos, cette harmonie ne trouvent à aucune époque leur accomplissement. Il y a toujours des oppositions qui provoquent des tensions dont la résultante est un principe de conservation et de progrès.

La tention est déterminée par une opposition de polarité ; elle est un état d'équilibre, non une force active. Vient-elle à cesser ? Il y a rupture. Ainsi, dans le domaine de l'esprit, la tension naît d'un savoir et d'une ignorance sur un même objet. Si l'opposition devient contradiction, il y a rupture et la connaissance est impossible ; si, au contraire, il y a solution de problèmes et de questions successives, il y a progrès, activité croissante et principe de joie et de bonheur.

Jamais dans l'ordre de la connaissance nous ne distinguons clairement le sujet connaissant de l'objet à connaître, d'où il y a toujours pour nous dans la réalité, à côté d'une partie connue, une partie mystérieuse. Nous ne voyons les choses que de profil, nous tournons autour de l'objet et nous rassemblons ensuite des vues que nous avons prises, de là l'imperfection de notre connaissance. Il y a en l'homme, par exemple, deux pôles terminaux opposés, l'idée d'un être libre, et non libre.

Aussi, remarque avec justesse le Dr Rademacher, Kant, au sujet des antinomies, n'était pas forcé d'exagérer en concluant à

l'insuffisance de la raison humaine dans l'ordre transcendant : il eût dû considérer les jugements opposés de la raison comme des oppositions polarisées, non pas comme des contradictions.

Dans la pensée nous trouvons tension entre la pensée conceptuelle et la connaissance intuitive. Le difficile problème de la science et de la vie repose sur cette opposition entre l'immobile contemplation et la pensée mouvante. Pour saisir quelque chose des choses en soi inconcevables, nous partons de points de vue qui se ramènent à des oppositions de polarité qui rendent possible le progrès de la connaissance. Ces rapports de tension nous les retrouvons entre la religion et la vie. La religion ne peut nier ni négliger la vie, ni non plus la vie nier et négliger la religion ; mais entre les deux pôles il faut un élément de coordination. « Un homme et une humanité ne peuvent avoir d'épreu-
« ve pire en ce qui concerne leur unité intime et leur union aux
« autres hommes, que de perdre le commun point de vue qu'ils
« ont sur Dieu et sur le monde : alors l'homme devient étranger
« à lui-même et des hommes étrangers entre eux. »

Pour fournir du travail, les forces ne doivent être ni en état de rupture, ni en état d'équilibre, mais garder la tension, — tout en gardant leur opposition, — vers un état d'équilibre. Cette lutte des oppositions est la loi vitale de l'homme et de l'humanité. La tension est nécessaire pour la conservation et le progrès de tout organisme vivant, aussi les époques de christianisme puissant furent-elles des époques de tension puissante entre lui et les forces opposées.

Donc pas de repos absolu ; la tension doit continuer sans rupture. Cette loi de tension éclaire magnifiquement l'ensemble des choses ; elle est sensible dans la vie humaine : tension entre la connaissance vulgaire et la connaissance scientifique, tension entre les méthodes de recherches scientifiques, tension entre la foi et la science, entre l'instinct et la liberté, la nature et la culture, tension entre la personne et la communauté.

Religion et vie sont ainsi deux puissances élémentaires qui revendiquent l'homme, d'où naît la tension. Les forces de tension de la religion et de la vie ont quelque chose de commun et d'opposé. Relevant toutes deux de la nature humaine, elles sont différentes tout en étant apparentées. Et de même que plus le pôle positif est distant du pôle négatif, plus haute est la tension, plus in-

tense est la force de la détente, plus grand est le travail fourni. « Que la religion soit entendue dans toute sa pureté comme la re- « lation de l'homme à un Dieu transcendant et comme le don to- « tal de lui-même à Dieu ; que d'autre part, la vie soit comprise « dans toute son ardeur, comme la culture la plus intensive pos- « sible des valeurs d'ici-bas ; que les deux dominent l'homme « en fait et toutes les relations humaines : dans ce cas, la ten- « sion atteint son plus haut degré, et, à cause de cela, le déploie- « ment d'énergie et la capacité de travail, comme le progrès des « deux parties, sont à leur plus haut point. »

L'alternative de tension et de détente introduit dans la vie un élément d'inquiétude et de douleur. Les deux pouvoirs spirituel et terrestre ayant tendance à accaparer l'homme tout entier, plus l'amour de Dieu est grand et plus forte l'impulsion à vivre et plus haute la tension entre la religion et la vie. De même que la nature dans sa pureté conduit à Dieu, la religion dans sa pureté conduit à la nature véritable, aussi l'homme en contact intime avec la nature est plus proche de Dieu.

II

La séparation de la religion et de la vie

Le problème de la religion et de la vie est celui de tous les temps. Or, ce n'est plus tension, mais séparation qu'il y a de nos jours entre la religion et la vie. Jamais cette séparation ne s'est avérée aussi profonde ; la guerre mondiale, la catastrophe morale qui a suivi ont révélé combien nous sommes peu chrétiens.

Au temps de la jeunesse du christianisme, l'impatient désir du ciel fait reculer la terre à l'arrière-plan, c'est pour cela qu'on est tenté parfois de parler de l'hostilité du christianisme primitif pour le monde, mais n'y a-t-il pas défiance du monde dans la philosophie platonicienne ? Si donc en Orient la pensée garde cette attitude, en Occident, l'Eglise romaine aborde résolument le problème de la religion et de la vie et arrive avant le Moyen Age à créer une culture chrétienne. L'homme voit partout l'action de Dieu, le christianisme s'impose à la pensée et à la vie sociale. Sans doute l'union de la religion et de la culture est davantage une union de principes, et il faut tenir compte des faits qui viennent la heurter ; mais il n'y a pas cette opposition cons-

tatée de nos jours entre la nature et la grâce, entre la vie du peuple et l'éducation bourgeoise. S. Thomas présente à nos yeux l'essai le plus accompli de construction du parallélogramme des forces entre la foi et la science, Dieu et le monde, la nature et la grâce.

A la Renaissance, pour s'être dégagé trop brusquement et avoir grisé les esprits, l'Humanisme a rompu la tension religion et vie. Le désordre venu d'en haut a désagrégé la vie sociale, l'humaniste s'est senti incapable d'allier sa confiance en la vie avec sa religion intérieure. Les relations entre les Etats se trouvèrent ensuite compromises, la preuve en est le livre de Machiavel qui érige le despotisme et la violence en principe de gouvernement.

Bacon sépare la philosophie de la théologie. Erasme apporte un certain scepticisme dans la discussion des idées. Peu à peu sous l'influence d'un certain stoïcisme (nous pouvons suivre en France cette évolution des esprits dans la thèse remarquable de Mlle Léontine Zanta : *La Renaissance du stoïcisme au* XVI[e] *siècle*, 1914), l'opposition se fait entre science et foi, religion et morale, catholicisme et littérature et art, en attendant la rupture actuelle entre la vie économique et l'éducation populaire par l'école d'une part et les principes de l'Eglise de l'autre.

Le D[r] Rademacher note fort justement que c'est la Renaissance qui déclancha ce mouvement extraordinaire de sécularisation spirituelle qui a touché toutes les valeurs humaines ; la Réforme ne fit que creuser le fossé, mais c'est bien la Renaissance qui fut la cause de cette séparation de la religion et de la vie, de ce second *péché originel*, plus terrible encore, parce qu'il fut accompli après la Rédemption. Le travail de désagrégation s'est fait lentement, et a été retardé dans les trois derniers siècles par le maintien de fortes traditions conservées dans certaines régions par le bon peuple des campagnes, mais la guerre mondiale, en secouant l'univers entier, a montré la dégradation de la culture dans l'Europe chrétienne, dégradation plus sensiblel encore, au témoignage du D[r] Rademacher, en Allemagne.

Comment se manifeste cette séparation de la religion et de la vie ? Tout d'abord dans la culture chrétienne elle-même. On y trouve pour ainsi dire deux puissances juxtaposées l'humanisme

d'un côté, l'homme dans son développement humain et le christianisme de l'autre : le saint de caractère religieux. La séparation de la vie religieuse et de la vie culturelle a été une diminution de l'être humain. La culture développe sans doute les nobles facultés, les puissances supérieures de l'homme, mais, n'étant plus contenue par la religion, elle a de trop graves complaisances pour l'homme inférieur.

D'autre part, le christianisme, puissamment développé sous son aspect hiérarchique, a produit de puissantes figures ; il est armé d'une science théologique forgée avec les meilleures méthodes ; la spiritualité aux aspects multiples a fait de grands saints, la liturgie s'est développée en un symbolisme, dont la richesse ne peut être égalée, et cependant, ce christianisme semble prendre des allures de *Guetto*, d'une institution en marge de la vie. Il n'est plus de levain qui doit soulever la masse, et, ce qui est plus grave, cette situation du catholicisme, nombre de chrétiens paraissent l'accepter avec une certaine tranquillité de conscience.

Le dualisme entre religion et vie qui s'étale au grand jour se retrouve dans la vie individuelle. Il y a deux parts dans l'activité quotidienne d'un côté prière et assistance aux offices, de l'autre travail, affaires et divertissements.

« A peine, note M. Rademacher, si le chrétien se distingue,
« n'étaient les offices de l'Eglise, de l'homme qui ne l'est pas.
« Les maximes du mariage, du commerce, des relations et de la
« vie sociale sont, prises dans leur ensemble, les mêmes essentiel-
« lement chez l'un et chez l'autre. On devrait pouvoir remar-
« quer dès la première rencontre si l'on a affaire à un chrétien
« ou à quelqu'un qui ne l'est pas, tant le christianisme devrait
« être en nous quelque chose de profond. »

L'homme mène une vie double ; de là le manque de sincérité, la rupture d'équilibre qui se traduit par la déviation de la vie religieuse et de la vie culturelle ; la religion devient trop souvent masque et caricature, et la vie sociale, l'avilissement de l'être humain ; de là aussi cet état douloureux dans la vie de tout homme que revendique d'une part la culture et de l'autre la religion.

De cette séparation résulte par ailleurs deux conceptions unilatérales et fausses de la religion et de la vie. Pour les uns le christianisme, — le catholicisme en particulier — est l'ennemi

de la culture ; pour les autres, les gens religieux, la culture prend l'aspect d'une démesure et d'un danger. Dilemne angoissant : « L'incroyant, remarque le Dr Rademacher, peut y trouver une « épreuve pour la foi, quand il cherche à mesurer, compter et « peser positivement les influences du christianisme et de « l'Eglise ; un autre y trouvera une épreuve pour la vie, si son « âme religieuse le poussant à n'apprécier que du point de vue « religieux les biens de ce monde, ne lui permet plus de s'y mou- « voir à l'aise. L'un peut se tromper sur la foi à cause de la vie,

Considérées en elles-mêmes, la religion et la vie sont diminuées par la séparation établie entre elles. Cette séparation ne se fait pas sans heurt et sans hostilité. La culture privée de l'élément religieux est incomplète « L'homme irréligieux a beau être cultivé : il n'est qu'un fragment de statue s'il n'a jamais eu de religion, et qu'une statue mutilée s'il l'a perdue ». La culture sans religion manque d'âme, le sentiment religieux faisant partie de la nature humaine laisse un vide dont s'empare une mystique dépravée, les idoles remplacent Dieu que ce soit le spiritisme, le théosophisme ou les superstitions ridicules, il résulte de l'absence de Dieu que jamais l'homme ne fut aussi inquiet.

La religion, d'autre part, par cette séparation, se trouve anémiée dans ses manifestations ; il y a insuffisance d'air, manque des apports qui lui viennent d'âmes ferventes, d'esprits puissants ; la circulation des idées religieuses étant ralentie, il y a engourdissement dans tout le corps religieux. De plus, cette religion ainsi anémiée, risque de devenir attitude extérieure, usage conventionnel, mensonge même ; il n'y a plus d'équation chez le chrétien entre l'attitude religieuse et l'attitude humaine. La religion est une locataire un peu gênante que l'on tolère en attendant de la congédier.

Et comme la religion s'affadit, il y a nécessité comme pour tout organisme anémié de lui faire faire l'exercice ; de là les règlements, les interdictions portées, toute une part de défense négative dans les commandements que nombre de chrétiens se contentent d'observer, sans chercher à s'élancer à la suite du Christ dans une vie de générosité et de sacrifice.

Autre conséquence de la séparation entre la religion et la vie : la déviation qui s'est produite dans le domaine religieux, l'apparition de formules contraires à l'essence même de la religion,

religion de l'intelligence ou de la culture, religion de la volonté morale de Kant (qui n'est autre qu'une laïcisation de la religion), religion du sentiment, de l'expérience de notre petitesse en face du grand univers, sens et goût de l'infini (Schleiermacher) et jouissance de ce mystère, du frisson de l'infini, religion considérée comme affaire de vie privée et non de la vie sociale. Cette dernière conception devait amener la séparation de l'Etat et de l'Eglise et favoriser un individualisme qui introduit d'un côté l'égoïsme dans la dévotion (particularisme farouche de certaines œuvres pieuses) ou, à l'opposé, une religiosité sans église ni culte.

Conséquence plus grave encore : le rétrécissement du concept d'Eglise. L'Eglise ne reste plus « catholique », mais elle devient une « confession », et alors on limite ainsi son apostolat. Le signe extérieur de cette restriction est le nationalisme, qui paraît bien être la grande hérésie des temps actuels. Chaque nation a « son » Dieu. Alors que le Moyen Age montrait une conscience catholique générale, nous voyons trop souvent les partis politiques s'efforcer de dresser le « catholicisme » d'un pays contre celui d'un autre pays.

« Il est déshonorant, écrit à ce sujet le Dr Rademacher, que ce « soient le socialisme et la franc-maçonnerie et non pas le chris- « tianisme qui, après la guerre mondiale, aient dû jeter les pre- « miers ponts entre les peuples. Dans ce domaine, on voit à l'œu- « vre des mouvements qui, pour n'exister qu'en devenir et « n'avoir que peu de partisans, rallient cependant en petit nom- « bre les meilleurs citoyens des nations et les enfants les plus « fidèles de l'Eglise. »

Dans l'Eglise même existe une trop grande différence entre l'élément laïque et le clergé. La théologie est devenue l'étude réservée au clergé, tout le souci du Royaume de Dieu incombe au sacerdoce ; or, à côté du sacerdoce officiel, il y a un sacerdoce général. l'Eglise, comme le veut l'étymologie du mot, est une assemblée, où chaque membre doit apporter son tribut à l'organisation du Royaume de Dieu. C'est une erreur, rappelle le Dr Rademacher « d'adopter le point de vue qui abandonne à l'Eglise « le soin de pourvoir elle-même à sa destinée ; d'agir comme si « on ne partageait pas la responsabilité de l'établissement terrestre « du Royaume de Dieu, où l'on a cependant droit de cité. »

Si nous revenons maintenant à la vie culturelle, les ravages n'en sont pas moins évidents. Par le fait du manque de religion, d'unité de but à atteindre, nous constatons l'émiettement de la vie, sa dégradation, sa décomposition. L'économique l'emporte sur le spirituel, on juge tout du point de vue de l'utilité. *Pratiquer la religion en vue de quelque chose* est l'habitude de trop de chrétiens. La vie moderne présente ce caractère particulier : la mise en œuvre de la technique et de l'économique. Dans cette préoccupation constante, l'esprit est asservi à la technique et alors constate le Dr Rademacher : « Dès que la conscience d'une des-« tinée commune de la société humaine disparaît et que se « trouve exclue des professions le but religieux, celles-ci devien-« nent la proie de l'ennemi mortel de toute spiritualité : l'esprit « de calcul, lequel se règle non sur les buts assignés par la rai-« son, mais se base sur l'intellect pour s'assigner des buts parti-« cularistes et substituer les moyens aux fins, causant ainsi chez « l'homme l'abaissement de l'esprit et du cœur. »

Après avoir montré les effets de la séparation de la religion et de la vie sur la moralité et le droit, sur le mariage en particulier, après avoir suivi la « *sécularisation* », la « *rationalisation* » dans l'ensemble de la vie humaine, l'auteur souligne les ravages de ce dualisme opposé dans la vie politique et internationale, l'antagonisme des peuples chrétiens entre eux, et, dans chaque nation, la lutte des partis, les divisions de classes, les revendications des sexes.

III. — *Comment unir la religion et la vie ?*

Il y a donc nécessité primordiale d'unir la religion et la vie. La vie humaine est fondée sur l'unité naturelle à l'enfance, cette unité, il nous faut la rétablir par la tension nouvelle et constante des deux énergies que nous avons séparées.

Mais comment unir la religion et la vie ? Si nous entendons par *religion* la subordination de l'homme à Dieu, et par *vie* la recherche des valeurs temporelles, il faudra s'efforcer d'accepter la culture avec ses exigences, mais sans perdre de vue la subordination au Créateur. Or la tension entre religion et vie se présente sous ces quatre formules : se détourner de Dieu pour aller au monde ; se détourner du monde pour aller à Dieu ; se tourner vers Dieu par un chemin qui recoupe celui du monde ; enfin

se tourner vers le monde par un chemin qui recoupe celui de Dieu : d'où quatre positions à prendre : servir Dieu, servir le monde, servir Dieu en servant le monde, servir le monde en servant Dieu ; ou bien encore quatre conceptions différentes de la culture : servir le monde en s'éloignant de Dieu, la vie est alors étrangère ou hostile à la religion (humanisme païen ; servir exclusivement Dieu avec mépris du monde, la religion devient hostile à la vie (mysticisme hindoue ou manichéen) ; servir Dieu sans négliger la culture, la religion est favorable à la vie ; servir le monde pour aller jusqu'à Dieu, la vie embrasse la religion (humanisme chrétien).

Si les deux premières formes de la culture n'apportent aucune solution au problème religion-vie, les deux dernières par contre sont à retenir. Dans les deux premières formes en effet, il est impossible à la vraie vie ou à la vraie religion de subsister. La forme de la culture favorable à Dieu et hostile au monde en admettant un absolu — que ce soit Dieu ou le monde — rend impossible l'union de la religion et de la vie, d'autre part, la culture qui méconnaît Dieu et recherche le monde, — humanisme païen, faisant de l'homme le centre des choses — devient le plus redoutable adversaire du christianisme et rend impossible, elle aussi, l'union de la religion et de la vie, et nous arrivons au surhomme de Nietzsche.

Restent les deux dernières formes susceptibles de réaliser l'union de la religion et de la vie. Toutes deux — la religion et la vie — doivent pouvoir être affirmées sans réserve en établissant le parallélogramme des forces entre le service de Dieu et le service du monde, car nous sommes à la fois enfants de la terre et enfants du ciel. Tenant compte des intérêts de la vie, nous n'avons pas à renier Dieu, pas plus qu'en servant Dieu, nous ne devons mutiler la vie. S'il y a tendance un peu plus marquée vers le monde d'une part, et vers Dieu de l'autre, des deux côtés le dernier motif d'agir est Dieu. On rencontre à chaque époque ces deux formes de vie : mysticisme et activisme, et le Royaume de Dieu requiert cette double direction. C'est donc pour l'Eglise faire œuvre *catholique*, que de favoriser les deux courants, tout en mettant le mysticisme en garde contre le panthéisme, et l'activisme en garde contre les dangers de l'humanisme païen.

La vie mystique, dont le but est la possession de Dieu par la

connaissance et l'amour se présente sous la double forme de la contemplation pure, et de la contemplation avec des échappées de sympathie sur le monde. Tout en se préservant du contact du monde, on s'efforce de le servir ; c'est ainsi que les grands ordres contemplatifs travaillent au maintien de la culture. Trop étrangère au monde, la vie contemplative aurait ses dangers. Sans doute l'âme prend Dieu comme fin unique et immédiate, mais la contemplation pourrait conduire facilement à l'égoïsme, à la fuite des responsabilités, au formalisme, à l'orgueil, au faux mysticisme. L'éloignement du monde trouve un élément régulateur dans l'application au monde, et ainsi le type mystique connaît la tension entre la religion et la vie, tension que la succession des devoirs religieux et des obligations mondaines élève, et qui augmente la puissance d'action.

A côté de ce type mystique, l'activisme religieux cherche à unir la religion et de la vie dans une activité inspirée par la religion et qui s'exerce dans le monde pour collaborer avec lui. Cette activité pour être féconde demande une ouverture d'esprit large comme le monde lui-même, une attention soutenue pour garder l'esprit de foi, enfin une intelligence et une compréhension très pénétrante des exigences de la religion et de la vie.

« Je suis homme et rien d'humain ne m'est étranger », cette parole du poète antique est celle de l'homme d'action. Il veut acquérir le sens du réel, la confiance dans la vie, la confiance en lui-même. Né pour le travail comme l'oiseau pour le vol, il voit dans le travail un moyen pour pourvoir sans doute aux nécessités de la vie, mais une possibilité de dominer la nature pour l'anoblir. Cependant se servir du travail, n'est pas s'asservir au travail.

A l'activité, il faut une vie intérieure véritable, une foi humble et profonde à une Providence divine qui gouverne le monde. Dieu doit être la pensée centrale, non le Dieu de la raison, mais le Dieu vivant de notre salut. Il faut une foi non pas seulement en un Dieu créateur et juge souverain, mais une foi qui repose sur l'idée de notre filiation divine, de la fraternité de tous les hommes en Dieu le père et dans le Christ son fils unique. Pour le véritable chrétien, la prière est la respiration même ; la présence de Dieu est continuelle en lui, sa vie se projette d'elle-même au devant de Dieu.

Et alors les deux termes, vie religieuse et religion vivante, se rencontrent dans une unité organique comme celle du corps et de l'âme. Ce sera le saint d'aujourd'hui et de demain, le saint qui sert Dieu et qui voyant le monde à la lumière de Dieu et la vie à la lumière de la religion collaborera de façon étroite à la divinisation de l'homme et du monde.

La religion et la vie ne souffrent plus que les deux termes soient indépendants ou seulement juxtaposés, mais qu'ils se partagent les destinées d'un ordre solidaire unis dans une étroite collaboration. Le Christianisme et l'Humanisme supérieur redeviennent alors le principe d'être et d'action unique et inséparable qui doit régénérer le monde.

En conséquence, il ne faut pas considérer la religion comme un simple facteur de la culture, ni inversement la culture comme une auxiliaire de la religion ou de l'Eglise ; la religion et la vie ne s'excluent ni ne se remplacent l'une l'autre, la religion apparaît comme le perfectionnement de la nature humaine, de même que l'humanisme supérieur affine le sentiment religieux, mais tous deux — christianisme et culture — partagent la même destinée.

Le saint des temps nouveaux sera donc cet homme d'action qui donnera tout son effort à unir une vie religieuse profonde à un humanisme supérieur largement ouvert au monde. Ce sera l'homme du monde devenu saint qui, insérant sa vie dans le christianisme et le christianisme dans sa vie, offrira l'image de la nature humaine réalisée dans sa vérité totale. Sa vocation est le service de Dieu, non dans un monde qu'il déserte, mais où il vient prendre sa place avec un optimisme confiant et une générosité conquérante. Le monde contemporain attend ce saint des temps nouveaux.

La réalisation parfaite de cet harmonieux accord du divin et de l'humain est au-dessus des forces de l'individu et de la société. Un seul a réalisé tout le contenu « de cette idée : Jésus le fils de « Dieu et le fils de l'homme. Mais, ajoute le Dr Rademacher en « terminant, le saint n'est jamais achevé. Le Royaume de Dieu « est toujours à venir, il n'est jamais arrivé... Au sens où il est « dit que Dieu tient pour fait ce qu'on a la bonne volonté de faire, « en ce sens, on peut dire qu'il doit y avoir déjà ici-bas un type « d'employé saint, de marchand saint, d'industriel saint, de sa- « vant saint, d'homme politique saint, d'ouvrier saint, de femme

« du peuple sainte, de dame de la bonne société et de noble édu-
« cation sainte. Puisse le Dieu de sainteté accorder à l'époque ac-
« tuelle en quête d'elle-même, un grand nombre de ces hommes
« dont la sainteté s'attache à unir aussi complètement que possi-
« ble, l'humain et le divin. »

Georges Delagneau.

EUCHARISTIA [1]

Le titre de cette Encyclopédie, l'esprit qui l'anime du début à la fin, plusieurs de ses parties valent au chroniqueur de théologie dogmatique l'honneur et la charge de la présenter aux lecteurs de la « Revue apologétique ».

Le sous-titre porte « Encyclopédie POPULAIRE sur l'Eucharistie ». L'épithète n'est pas à prendre dans un sens tant soit peu péjoratif. EUCHARISTIA est une encyclopédie savante, très savante même et d'une très riche et très sûre documentation. Il n'est pas l'œuvre de simples vulgarisateurs, mais de vrais spécialistes, et ils sont vingt-neuf.

De nombreuses et instructives illustrations qui souvent prennent des pages entières, voire des séries de pages, ajoutent encore à la valeur de l'ouvrage, et, si elles peuvent contribuer à le rendre populaire, elles ne le rendent ni vulgaire ni banal, et ne lui enlèvent rien de la distinction qui lui vient du texte.

L'Encyclopédie, format dictionnaire (13 × 20) compte plus de mille pages et se divise en sept parties suivies de deux appendices.

Ire Partie : Institution de l'Eucharistie.
IIe Partie : Histoire du dogme.
IIIe Partie : Exposé doctrinal.
IVe Partie : Piété eucharistique.
Ve Partie : Droit canon et liturgie.
VIe Partie : Apologétique.
VIIe Partie : Les lettres et les arts au service de l'Eucharistie.

1. *Eucharistia* (Collection « Manuels du Catholique d'action »), 1 vol. cart. (13 × 20), 1028 pages, 100 illustrations, 60 fr. Bloud et Gay, Paris, 1934.

Le premier appendice : L'EUCHARISTIE ET LES SAINTS, fort intéressant d'ailleurs, aurait pu, sans aucun inconvénient, prendre place dans une des parties proprement dites, dans la IIIe, ou mieux dans la IVe ou la VIe.

Le deuxième appendice, qui, lui, mérite son nom et sa place, à la fin, est un LEXIQUE des principaux auteurs qui ont parlé pertinemment de la Sainte Eucharistie. Plus de quatre cents noms s'y trouvent, suivis toujours d'indications biographiques et bibliographiques. N'y figurent pourtant ni les auteurs inspirés qui sont suffisamment connus, ni, à l'extrême opposé les hypercritiques et les pseudo-historiens modernes rationalistes ou soi-disant protestants, dont il est pourtant parlé dans le cours du volume. On n'y trouve pas non plus les auteurs d'articles ou de livres à consulter signalés dans la petite bibliographie qui termine chacun des chapitres. Cet appendice final ne fait double et inutile emploi avec rien de ce qui le précède.

Malgré les précautions prises en vue du plan de l'ouvrage et de la répartition des matières entre les vingt-huit collaborateurs donnés au directeur de l'encyclopédie, Maurice Brillant, les titres des parties ou des trente et un chapitres qu'elles se partagent fort inégalement sont de temps à autre quelque peu trompeurs, et l'on pourrait facilement chicaner sur la place assignée à tel ou tel de ces chapitres.

La quatrième partie par exemple, intitulée *piété eucharistique*, la plus longue plus de deux cents pages, l'une des plus riches en chapitres, sept à elle toute seule, autant que la septième, est en fait le plus souvent historique. Elle fait le pendant de la deuxième ; elle est l'histoire des faits eucharistiques, complément de l'histoire du dogme et des doctrines : histoire de la communion par M. Vernet et M. Bride, histoire du culte eucharistique par le R. P. Molien, histoire de l'élévation et l'exposition du Saint-Sacrement par notre M. Dumoutet, histoire toute contemporaine des œuvres eucharistiques par Fr. Veuillot. Pourquoi l'histoire du Sacrifice de la Messe par M. Rabotin a-t-elle été reportée ailleurs ? Cette partie renferme, il est vrai, autre chose que de l'histoire. Mais l'on eût pu facilement mettre ailleurs, les pages essentiellement doctrinales du R. P. Joret sur la piété eucharistique et les indications pastorales écrites non pas un prêtre, mais par une éducatrice Mlle Baud ; et le chapitre sur-

tout apologétique de l'abbé Gasque, sur le rôle social de l'Eucharistie.

En revanche, la partie dite apologétique, la VIe, est réduite à une étude surtout doctrinale de M. Birot, et à un chapitre d'histoire des religions de Mgr Ruch.

La septième partie, les lettres et les arts au service de l'Eucharistie, qui renferme de très intéressantes et très savantes études donne aussi à MM. Bardy et Vernet l'occasion de revenir sur la littérature eucharistique des temps anciens et du moyen âge, et ne se distingue peut-être pas assez nettement de plusieurs des chapitres de la seconde partie, l'histoire du dogme.

Pour importante que soit dans une encyclopédie la répartition des chapitres, elle reste pourtant secondaire, et l'essentiel est que chacun d'eux soit bon, et nous en avons ici beaucoup qui sont même excellents. La difficulté que l'on éprouve à les bien répartir vient précisément de la surabondante richesse qui les empêche de se fixer de façon exclusive dans l'une ou l'autre des espèces littéraires qui se partagent le volume.

Pour ce qui est de la forme, je n'oserais dire qu'elle est parfaitement impeccable. Il se rencontre de-ci de-là, rarement il est vrai, quelques fautes d'inadvertance ou d'impression qui surprennent péniblement. Page 154 p. ex. : vers le milieu, quelques mots tombés rendent inintelligible une phrase du R. P. de la Taille sur le caractère social du sacrifice.

Page 759, une faute de français (faisions pour fassions), a été introduite dans la traduction Hemmer de la belle prière eucharistique de saint Clément. Une seconde édition, fera avantageusement disparaître ces deux fautes et celles qui pourraient leur ressembler.

*
* *

La *théologie dogmatique* occupe de façon presque exclusive les trois premières parties, c'est-à-dire les six premiers des trente et un chapitres, et les deux cent quarante premières pages, le premier quart du livre.

Les deux premières parties sont de la théologie positive, scripturaire et patristique, et de l'histoire du dogme et de la théologie, moyen âge et temps modernes compris. Elles sont ce que l'on

peut attendre de MM. Coopens, Bardy et Pourrat que connaissent bien tous les lecteurs de la Revue. Ces auteurs se sont efforcés de donner surtout des vérités, des faits, des textes, c'est-à-dire de la doctrine et de l'histoire et d'écarter les polémiques. Ils ont voulu exposer la vérité pour elle-même, plutôt que réfuter des erreurs, et c'est ce qu'il faut dans une encyclopédie, faite pour renseigner et pour durer, dans une encyclopédie sur l'Eucharistie, comme dit le sous-titre, et non sur les élucubrations fantaisistes de quelques écrivains de nos jours qui bientôt n'auront pas manqué de faire place à d'autres qui aussi passeront. On pourrait se demander si la première partie y a réussi autant que la seconde.

Les deux premières parties voulaient donner surtout des preuves et de l'histoire. L'exposé doctrinal proprement dit a été réservé pour la troisième. L'exposé de la doctrine catholique sur l'Eucharistie en cinquante bonnes pages est du R. P. Maurice de la Taille. Ceux qui ne connaîtraient pas le grand ouvrage du regretté théologien — et il y en aura parmi les lecteurs d'une encyclopédie populaire, — auront là le moyen facile de se familiariser avec ses idées maîtresses sur le sacrifice de la messe, sur ses rapports avec la Cène et le Calvaire, sur la valeur de la messe et les limites qu'elle comporte. Il y a dans cet exposé des pages vraiment bienfaisantes et génératrices de progrès et de sainteté, et pou le prêtre qui célèbre, et pour le fidèle qui offre les honoraires et pour ceux qui simplement par leur assistance s'associent au sacrifice, et peuvent eux aussi contribuer à lui donner plus de valeur. Ces pages lumineuses pourront être pour beaucoup une salutaire révélation, comme aussi ce qui est écrit pour justifier la pratique actuelle des honoraires de messe. Il y a dans ce rapide exposé doctrinal matière à de solides lectures spirituelles et pour les prêtres et pour les séminaristes et même pour les fidèles. C'est plus substantiel et plus nourrissant que quantité de volumes ou de brochures actuellement si répandus.

MM. Dedieu et Constant, et le R. P. Salaville, toujours des spécialistes, comme on le voit, exposent plus brièvement la doctrine eucharistique des Eglises chrétiennes séparées, Protestants Anglicans et Orientaux.

Le reste du livre, c'est-à-dire les trois quarts, moins exclusivement théologique fournit encore, à ce point de vue dogmatique et doctrinal, d'excellentes pages et en fort grand nombre :

tels les chapitres des abbés Bride et Vernet sur la communion, histoire et théologie s'y compénètrent intimement ; telles les pages du R. P. Molien sur la communion spirituelle, et du R. P. Joret sur la piété eucharistique, tels encore les chapitres de l'abbé Gasque sur le rôle social de l'Eucharistie et de M. Birot sur son apologétique ; telles les pages du R. P. Marmoiton sur l'Eucharistie et les Saints. Telles aussi pour finir par où commence le livre, les pages, préliminaires de Maurice Brillant. On sent qu'elles sont du même chrétien, du même croyant, du même dévot dans le meilleur sens du mot, le sens étymologique, que la prenante étude intitulée « Christus Vivit » dans le Rédempteur (Voir *Rev. Apolog.*, décembre 1933, page 759.) Ces pages sont les plus éloquentes et l'on peut même dire les seules éloquentes d'un livre qui, n'étant qu'une utile encyclopédie, ne vise à l'éloquence d'aucune façon.

Tout simple, tout didactique qu'il est dans sa forme, il peut, il doit même rendre tout à la fois plus vive et plus rassasiée la « *faim de l'Hostie* », dont parle M. Brillant, et même « *la faim du don de Dieu* », de *tout* le don de Dieu, rappelée dans l'appendice du R. P. Marmoiton.

En somme, EUCHARISTIA est un bon et beau livre, et c'est une bonne action de plus au compte des libraires Bloud et Gay.

VICTOR LENOIR.

ERRATUM

Dans le N° d'octobre, article de M. RENIÉ, sur *La théorie de M. Vannutelli*, p. 439, lire « cum synopticoe evengeliorum partes, quamvis sacro rectractoe evangelistarum stilo, *unius tamen, viri opus* ab initio fuerint, aut Petrus et Paulus eos ex Matthaei grœce verso evangelio memoriae mandatas cotidie praedicabant, aut Matthoeus et Paulus ex Petro, aut Matthoeus et Petrus ex Paulo ».

P. 443, 3e ligne, lire ceteri au lieu de ceterit.

5e ligne : sermones au lieu de sermonis.

P. 445, 1re ligne, lire (IX, 9-17), au lieu de (IX, P-17).

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

MISSIONS, MEDECINE ET SINOLOGIE

Le P. Wieger et ses études sur la Chine

En la fête de l'Annonciation de la Sainte Vierge, le 25 mars dernier, à l'âge de 77 ans et après 46 années de mission, le P. Wieger, médecin et sinologue, a expiré paisiblement dans la pete chambre où s'étaient élaborés la plupart des ouvrages qui ont porté sa réputation scientifique à travers le monde. « Si mon corps tombe en ruines, écrivait-il deux ans auparavant, l'esprit et l'âme vont encore bien, de mieux en mieux... ce qui est tout naturel, puisque je vais *au foyer*. » Jusqu'à la dernière heure, une vigueur toute surnaturelle a galvanisé les forces d'un organisme que les médecins avaient condamné depuis longtemps à une disparition prochaine : le P. Wieger n'aspirait que vers le repos du Ciel, mais, tant qu'un peu de force lui resta, il la consacra à ses frères missionnaires de la terre. On le vit bien, lorsqu'au mois d'août 1932, le Directeur du Bulletin catholique de Pékin lui rendait cet affectueux témoignage :

« Par ses ouvrages sur la langue chinoise et sur les choses de Chine, par ses sermonaires aussi, nous estimons que le P. Wieger a rendu des services immenses aux Missions et aux missionnaires de Chine. Fraternel et pacifique, dans sa personne et dans ses œuvres, dans l'esprit qui anime ses livres, vis-à-vis de familles religieuses autres que la Compagnie à laquelle il appartient, le P. Wieger, nous le constaterons avec joie et une entière sincérité, conforme à la réalité, est particulièrement aimé et estimé des missionnaires. »

Une lettre énergique et concise prouve combien ce témoignage était goûté :

« Vous avez bien compris l'intention *unique* qui a dirigé ma vie, et le but, auquel j'ai visé durant tant d'années, est précisément ce que vous désirez en ce genre et j'espère achever, s'il plaît à Dieu, avant de descendre dans la tombe. J'ai été très touché de votre constatation de mon esprit fraternel et pacifique. Ma formule de conduite est très simple. Etre *un cœur* avec tous ceux qui sont à Dieu, parce que nous sommes *une cause*, *une chose*. Ne reconnaître que dans le cas de nécessité les divisions que les hommes ont mises dans ce monde, tout cet insupportable quadrillage dans lequel on a parqué, de force, par petits paquets, les enfants de Dieu, notre Père commun. D'amis, je n'ai pas eu le temps d'en avoir, n'ayant pas le loisir de tenir aucune correspondance. D'ennemis, je n'en ai qu'un, celui de Dieu et de son Christ. »

Depuis 1893 jusqu'à 1933, plus de 40.000 pages d'impression serrée en français, en chinois et en latin ont disséminé aux quatre coins de la Chine et au delà (Corée, Japon...), les écrits de l'ami et du serviteur des missionnaires : nous avons essayé de dire ailleurs ce que fut cette encyclopédie si complexe (Au service des Missions et des Missionnaires de Chine. Bibliographie méthodique des œuvres du P. L. Wieger, dans les Dossiers de la Commission synodale de Peiping, novembre 1932).

Aujourd'hui, à l'aide des lettres, des préfaces et des notes intimes du Père Wieger, nous voudrions expliquer comment son influence s'étendit progressivement à tous ceux qui, de près ou de loin, s'intéressent à la sinologie.

Le jeune docteur en médecine

Strasbourgeois, né le 9 juillet 1856, formé durant six ans aux humanités classiques, puis pendant six autres années aux études médicales, le P. Wieger avait pratiqué la profession de médecin durant deux années, dans le civil d'abord, puis à l'armée, lorsque la bienfaisante influence de Mgr Korum, futur évêque de Trèves, l'orienta vers la Compagnie de Jésus. Après des études brillantes en philosophie et en théologie, il débarqua dans la mission de Tcheli Sud-Est en 1887 ; d'emblée, il établit des pres-

criptions d'hygiène général qui sauvèrent ou prolongèrent la vie de beaucoup de missionnaires.

Pour les Chinois, ses conseils médicaux ne furent pas aussi aisément acceptés :

« Jadis, écrit-il en 1890, quand j'eus coiffé, comme on disait au bon vieux temps, le bonnet doctoral, je faillis me laisser aller à croire naïvement que je savais quelque chose *de omni re scibili*. Eh bien, depuis que le bon Dieu m'a envoyé en Chine, je perds chaque jour de cette fatuité ; je constate chaque jour que quand je suis venu ici, je n'étais vraiment pas fort, et j'apprends chaque jour monts et merveilles, non sans quelque confusion, car enfin comment un docteur d'Occident peut-il ignorer tant de choses si élémentaires ?... donc en venant ici je ne savais rien ou pas grand'chose, et j'ai beaucoup profité depuis. »

Sur un ton plaisant, il détaille ensuite les « découvertes » de ses enquêtes médicales, et il termine par une petite anecdote pieuse :

Un de nos catéchistes rencontre sur la route un païen qui portait une petite fille mourante. Il l'accoste. « Cette enfant va mourir ; je vais la baptiser ; cela lui portera bonheur. » — « Non, non, je ne veux pas : je ne suis pas chrétien et ne veux pas que la petite le devienne ! Et puis, votre baptême, cela tue les enfants ! » — « Cela tue les enfants ! Allons donc, l'ami : tu ne sais même pas ce que c'est que notre baptême ; viens çà que je te montre comment cela se fait. On prend l'enfant comme cela... On verse de l'eau comme cela... en disant... Marie, je te baptise au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit... Eh bien, y a-t-il de quoi tuer une enfant ? » — « De vrai », dit le païen — « Eh bien, alors, veux-tu que je la baptise ? » — « Oh ! pour çà, non jamais. » — « Alors, passe ton chemin ! » Et le vieux catéchiste s'en alla riant bien fort dans son cœur et dans sa barbe, car, pas n'est besoin de dire que le baptême était en règle. La petite a eu sa place au Paradis. Dieu fasse cette grâce à beaucoup d'autres, et à nous aussi. Amen. »

Au service de ce zèle d'apôtre, l'ingéniosité du médecin inventa des médicaments de composition européenne et de nom chinois : il y en eut trente-six en tout, et cette pharmacie simple et portative rendit les services les plus signalés aux catéchistes et aux vierges de la mission. A chacun des remèdes était joint

un petit boniment chinois, puis une explication brève et précise sur son emploi : le numéro 3 est intitulé « Eau d'éponge ».

« Ce remède, dit le boniment, est propre à tous les enfants malades, que leur maladie soit récente ou ancienne.

« Quand l'esprit vital est amoindri et près de disparaître, quand les membres sont refroidis, quand les yeux se retirent en haut, l'enfant ne peut plus pleurer ; il est comme la lampe qui n'a plus d'huile et va s'éteindre.

« Les autres remèdes ne peuvent plus avoir d'effet pour lui : que sa constitution soit forte ou non, ce remède aura encore son effet. Il ne faut pas dire qu'il n'y a plus rien à faire et que vous ne pouvez plus rien.

« Usage du remède : prendre une tasse d'eau pure tiède, imbiber l'éponge dedans, puis verser le jus de l'éponge en filet sur le front.

« Pour aider la force de ce remède, ajoutez-y le N° 13 : grain stimulant. »

Qui dira le nombre immense d'enfants qui, par cet innocent stratagème, durent au P. Wieger leur baptême ? Jusqu'aux derniers jours de sa vie, il aimait à lire les billets où les missionnaires, ses frères de la Chine entière, lui dénombraient les centaines et les milliers de petits moribonds qui avaient reçu « le jus d'éponge » et nous n'oserions pas affirmer que, de toutes les formes d'apostolat, ce ne fut point celle qui lui apporta le plus de consolation. Si on l'avait écouté, il serait resté simple « missionnaire » et seulement « missionnaire », non pas seulement pour se dérober à des occupations profanes, mais parce qu'il n'estimait vraiment que ce qui aide au ministère des âmes.

Son Supérieur de mission, le P. Becker, n'en jugea pas ainsi : c'était un Messin qui, à l'âge de quarante-deux ans, avait été arraché à une carrière déjà fructueuse en France pour continuer en Chine l'œuvre d'organisation du P. Gonnet.

Durant sa jeunesse, il avait vu de près la finance et le commerce, d'où un grand sens pratique ; il avait développé par de sérieuses études un don naturel d'esprit scientifique peu commun... Deux points surtout furent les clous de sa pratique et de son enseignement... Pour l'individu, l'abnégation partant de l'indifférence pour culminer dans l'humilité... Pour les œuvres, le principe ignatien, qu'on ne reçoit que pour donner, que la foi

doit produire des œuvres, et que, parmi les œuvres, les plus solides et les plus étendues doivent être préférées aux autres...

Pour ce dernier sujet, il semblait avoir fait sienne la parole de saint Pierre : « Que chacun mette au service des autres le don qu'il a reçu, comme de bons dispensateurs de la grâce de Dieu, laquelle est variée. « L'égoïsme, l'esprit propriétaire, répugnaient à ce cœur généreux. Quant à lui-même, son savoir, son expérience, ses notes, ses conseils étaient à qui en voulait. Il exigeait la même chose des autres. Plus d'un entendit de sa bouche, sur le ton de l'exhortation ou du reproche, cette phrase : « Ce que vous avez, Dieu ne vous l'a pas donné pour que vous le gardiez, et si vous ne donnez pas, Lui reprendra peut-être. » Comme S. Ignace, il préférait les œuvres qui s'étendent, qui en font naître d'autres ; comme ces remous qui se propagent sur l'onde, chaque rond fait naître un nouveau rond. Il ne voulait que des œuvres solides, viables, durables. Le *fla-fla* lui était odieux. La quantité ne lui disait rien. La qualité était tout pour lui, parce que seule la qualité fait honneur à Dieu.

Le P. Wieger, qui — si nous devinons bien — a tracé ainsi avec une reconnaissance profonde le portrait famillier d'un supérieur lucide, actif et brave jusqu'au bout (de 1884 à 1894, et de 1901 à 1909), entendit lui aussi, et très tôt, le mot d'abnégation et de dévouement absolu, et, dès 1891, le P. Becker pouvait écrire en Europe cette nouvelle heureuse :

« Pour faciliter aux nôtres l'étude de la langue et des choses chinoises, le P. Wieger prépare un ouvrage qui était mon rêve depuis mon arrivée en Chine, une bonne méthode à l'instar de ce qu'avaient nos anciens Pères, au témoignage du P. Magalhaens et que nous n'avions plus. Cet ouvrage suffira pour la parfaite formation des nouveaux missionnaires, en *un an* pour la connaissance de la langue parlée et la lecture des livres élémentaires ; et en *deux ans* pour la connaissance de la langue écrite et la lecture des livres littéraires... L'ouvrage aura au moins dix volumes et se composera de quatre parties.

« La première partie renferme deux sections : une pour la prononciation, l'autre pour expliquer le mécanisme du langage chinois, et faire l'équivalent des grammaires pour les langues européennes.

La seconde partie intitulée : « Leçons », a quatre sections :

deux profanes et deux religieuses. Les profanes initient à tous les usages chinois et à leurs cérémonies ; l'une est élémentaire pour la vie ordinaire de chaque jour ; l'autre explique les rites des mariages, enterrements, etc. Les deux sections religieuses sont la première élémentaire pour l'enseignement à d'anciens chrétiens ; la seconde expose la foi à des païens et réfute leurs idées.

« La troisième partie est le dictionnaire des caractères usités dans l'ouvrage et sert à étudier les 3 ou 4.000 lettres les plus en usage avec lesquelles on pourra lire les livres chinois religieux et profanes.

« Enfin la quatrième partie intitulée : « Lectures », donne un ensemble d'histoires, de traits chinois, de scènes tirées des meilleurs romans, pour que les Pères puissent parler de tout et comprendre avec variété d'expression, et comme dans leur langue naturelle. Le travail consiste à traduire ces romans de demi-style dans laquelle ils sont écrits, en langue parlée. Ce travail mettra les missionnaires à même de sortir de l'infériorité et de la médiocrité où ils étaient forcément jusqu'ici, obligés qu'ils étaient de tout recevoir par l'oreille sans pouvoir s'aider de la lecture de livres qui n'existaient pas. »

Le jeune docteur en médecine dut renoncer, après deux ans d'exercice, à l'apostolat direct : il en garda, sa vie durant, la nostalgie et saisit avidement toutes les occasions de se retremper dans la vie des *broussards*, ses frères.

Les rudiments de parler et de style chinois

« Rudiments », « Introduction » : telle était la conception originaire du petit cours autographié du P. Wieger : en un an, deux ans tout au plus, le nouveau venu en Chine se serait assimilé les notions les plus simples de la sinologie. A d'autres, volontairement, il abandonnait les recherches érudites : ses confrères de Changhaï inauguraient une collection de Variétés sinologiques, justement réputées dans les milieux savants ; le P. Zottoli fixait la tradition quasi officielle des lettrés en un volumineux Cours de Littérature chinoise ; tout près de lui, à Sienshien même, le P. Couvreur élaborait les grands Dictionnaires et les traductions des Livres Classiques qui devaient fonder sa réputation méritée dans le champ des études chinoises.

Le P. Wieger, fidèle à la modeste consigne de son supérieur, ne prétendait éditer qu'une œuvre d'élève, un travail de vulgarisation :

A mes Maîtres les Révérends Pères G. de Magalhaens, J.-M. de Prémare, A. Zottoli, S. Couvreur de la Compagnie de Jésus.

Telle est la dédicace générale de sa collection de Rudiments, et, dans une Préface, il dit sans phrases ce qu'il prétend réaliser.

De nombreux ouvrages ont été publiés depuis tantôt trois siècles. Voici les considérations qui ont fait naître ces Rudiments :

1° Les ouvrages susdits sont écrits en diverses langues ;

2° Ils sont volumineux, souvent rares, chers et difficiles à se procurer ;

3° Ils contiennent nombre de pages intéressantes pour les sinologues, mais inutiles aux missionnaires ; tandis que beaucoup de sujets qui sont pour eux d'un haut intérêt, les croyances superstitieuses, par exemple, n'y sont traités que trop sommairement ;

4° Trop souvent, par suite de difficultés insurmontables jadis, ils ne contiennent que la traduction, l'interprétation, ou même la paraphrase des auteurs chinois ; ou des argumentations sur des textes isolés qui ne sont pas même cités. (Il s'agit bien entendu des ouvrages antérieurs aux magnifiques éditions de J. Legge, F. Hirth, des PP. Zottoli et Couvreur ; aux Variétés sinologiques, etc., etc.) Le sentiment de l'auteur européen, sur tel ou tel point, se dégage fort bien de pareils ouvrages, mais celui de l'auteur chinois reste discutable.

5° Le langage écrit jusqu'ici sent toujours un peu le style. Le langage religieux, spécial aux missionnaires, n'a guère encore été écrit.

Il faut aux missionnaires, sans délai, des notions claires, concises, pratiques sur le monde nouveau auquel ils vont devoir s'assimiler et sur les nombreuses choses que leur prédication devra toucher...

L'auteur s'est proposé de réunir et de condenser dans un *Manuel* les premières connaissances nécessaires aux missionnaires dans les trois genres parler, demi-style et style, en vue d'abréger et de faciliter le labeur des premières années, et de les mettre à même d'aborder plus vite le ministère et les livres. Car à

Dieu ne plaise qu'on regarde ces Rudiments, destinés à ménager temps et forces pour de généreux efforts, comme un Tolum sur lequel on pourra se reposer à l'aise ; s'il devait en être ainsi, l'auteur regretterait sa peine.

Qu'on ne soupçonne pas non plus, dans ces pages, l'intention de vouloir imposer des manières de voir. Les compositions en langage parlé sont l'œuvre de lettrés chinois, les textes en style sont originaux, les auteurs cités dans les notes sont nommés, les opinions du compilateur sont émises comme telles et pour ce qu'elles peuvent valoir. C'est matière à juger qu'il a voulu donner, et non pas un jugement tout fait.

Dès 1893, les premiers tomes de la collection des Rudiments parurent : ils furent une surprise pour beaucoup de leurs destinataires qui, croyant y trouver sur la foi de l'auteur un « manuel de vulgarisation », y découvrirent peu à peu une immense monographie de la langue, des mœurs et de la vie réelle du peuple chinois dans la province du Tcheli et dans la préfecture de Ho kien fou.

Dialecte du Nord, s'explique l'auteur, pur de pékinismes, brodé de locutions usuelles, empruntées au style et d'expressions courantes empruntées au dialecte de ma préfecture. Il a semblé plus pratique de fixer par l'écriture cette langue vivante et expressive, qu'un mandarin terne et mort, devant avoir intégralement cours partout et n'ayant de fait cours nulle part. Des essais, nombreux, tous malheureux, ont prouvé suffisamment qu'aucun traité de langage parlé ne peut, en Chine, avoir un cours général. En effet, la langue parlée du Tcheli, du Tchekiang, de Canton, etc., diffère autant que les langues parlées à Paris, à Madrid, à Turin. A qui est jamais venue l'idée de faire un manuel de langue *romane* commun aux Français, aux Espagnols et aux Italiens ?

Les histoires (narrations vulgaires) sont chinoises, originales et authentiques. Le compilateur a veillé avec scrupule à en conserver le parfum *sui generis*. Les Chinois s'y présentent peints par eux-mêmes, à l'endroit et à l'envers. Elles renferment une multitude de notions sur la vie privée, les habitudes domestiques, les croyances, les manières de penser et de faire, des classes inférieures du grand peuple chinois. Il y a quelque ensei-

gnement à tirer même des petits traits plaisants. Dis-moi ce qui t'amuse, et je te dirai ce que tu es.

M. Bazin (traducteur de nouvelles chinoises) a fort bien dit : « S'il existe un genre de littérature dans lequel les Chinois ont particulièrement excellé, c'est le conte ou la nouvelle. » Semblables aux peintures chinoises faites de pièces rapportées, sans plans ni perspectives, charmantes cependant par la fraîcheur du coloris et la naïveté des poses, les contes chinois se composent de sujets détachés, à peine raccordés par des transitions extrêmement négligées aboutissant souvent à un dénouement nul ou extravagant. L'ensemble est défectueux, mais, prises isolément, les scènes sont parfois ravissantes de grâce simple et ingénue. Hommes et choses ne sont pas idéalisés, attifés ou gazés comme dans les romans d'Occident. L'auteur s'acharne, au contraire, avec une complaisance minutieuse et le plus impitoyable réalisme, à les présenter aussi nature, aussi vécus, aussi ressemblants que possible. De là vient que ces narrations sont une source féconde de renseignements sur les mœurs et les usages. Il s'agit ici des contes d'intérieur ; car il en existe d'autres, œuvres de pure fantaisie, rappelant les romans galants ou de chevalerie, dont les héros ou les femmes savantes n'ont jamais existé que dans l'imagination de leur auteur.

Ces histoires sont naturelles, simples et riches tout ensemble, étant sorties de bouches parlant *ex abundantia cordis* sur des sujets connus et aimés. Si les autres volumes de la collection peuvent aider à acquérir un parler *correct*, une étude approfondie de ces histoire donnera un parler *élégant*. Modèles authentiques du vrai parler chinois, locutions, tournures, allure, débit. Rien de ce baragouin métis, inventé par certains maîtres chinois pour leurs clients barbares. D'un bout à l'autre, tout est Chinois chinois. Pour moi, j'ai bonnement prêté ma plume au *peuple dans lequel je vis et que j'aime*. C'est lui qui parle et qui peint dans ces récits simples et vivants. Je signe ce volume *pour copie conforme*, et non pas comme auteur. »

Des missionnaires l'expérimentèrent aussitôt :

Le langage du P. Wieger n'est plus un langage fabriqué dans la chambre, en tête à tête avec un maître, qui pour l'honneur de la littérature n'emploie que des formules inintelligibles. Le langage qu'il nous donne, c'est du vécu. Pour s'en convaincre,

il n'y a qu'à lire quelques passages devant les élèves d'une école. Immédiatement ils deviennent attentifs, puis les visages s'épanouissent, car ils entendent les expressions de chez eux...

C'est en langage « naturel, familier, un peu prolixe, parsemé d'images et d'apostrophes ad hominem » que furent rédigées les Catéchèses :

« Ce volume de catéchèses n'a pas la prétention d'être une œuvre doctrinale. Il a été composé pour faciliter l'étude de la langue religieuse, et non pour enseigner et faire le catéchisme. C'est un répertoire d'expressions dogmatiques et morales... On peut tout dire en chinois, même les choses abstraites et sublimes, à condition de ne pas vouloir rendre un mot par un mot, mais de condescendre à couler sa pensée dans les tours et les termes chinois... Ces discours pourront paraître vulgaires, singuliers, voire même risibles aux Européens, qui n'en liront que la traduction. Autre pays, autres goûts. »

Au lendemain des événements des Boxers, où l'auteur avait payé de sa personne en armant les défenseurs de la résidence centrale, il dépeint son idéal tout pratique en des pages vibrantes :

« Un sermon chrétien, c'est la traduction en paroles de la foi d'un prêtre, et de son amour pour Dieu et pour les âmes : traduction que la grâce féconde et nuance, à l'instant de son éclosion, selon le temps, les circonstances, les besoins et les dispositions de ses auditeurs. Cette chose actuelle, vivante, palpitante, ne sortira jamais ni d'un sermonaire, ni d'un gramophone... En prêchant aux Chinois, ne diminuez jamais la vérité. Evitez seulement les figures et les images, tirées d'une autre civilisation, d'un autre monde, qui seraient inintelligibles ou choquantes. La vérité ne perd rien à être dépouillée de son habit juif, puis être rhabillée à la chinoise. Vos enseignements seront compris, crus et mis en pratique. Parmi ces pauvres gens, vous trouverez des âmes ailées qui suivront votre vol vers le ciel... Ne dites jamais, à priori, que telle vérité est trop haute pour les Chinois. Des milliers de Chinois, en l'an 1900, ont donné leur vie pour Dieu, résolument, simplement, sans palpitations hystériques et sans transports poétiques... Quand on prêche à un peuple pareil, on n'a pas le droit de le traiter en imbécile. Dieu a ses élus partout. Parlez-leur la langue de leur patrie céleste.

Elles vibreront à votre voix : et *missionnaire*, vous aurez rempli votre mission : « ut filios Dei, qui erant dispersi, congregaret in unum ».

Sinologue malgré lui

Aux environs de 1907, le P. Wieger est en proie à d'assez vives hésitations. Il s'était toujours présenté comme un missionnaire, composant ses Rudiments, en vue de donner à des frères occupés dans la même portion du champ du Père de famille, le moyen d'apprendre *cito, tuto, jucunde*, la langue et les choses requises pour leur apostolat. Tout pratique, ce manuel n'a aucune prétention scientifique.

Or, même alors qu'il était à peine sorti du domaine de la langue parlée, les savants, — pour lesquels il n'écrivait pas, — avaient remarqué ces volumes d'information si précise et si abondante. Le tome des Rudiments, concernant les Caractères chinois, parut en 1900 : l'on s'y proposait d' « analyser la structure originale des caractères, puis les grouper, d'après leurs éléments, dans un ordre à la fois logique et synoptique » ; l'idée n'était pas neuve. Etienne Fourmont la suggérait en 1742, mais le chemin était obstrué par les interprétations tentées jadis en Europe et appartenant plutôt au domaine de la fantaisie qu'à celui de la philologie. Il fallut recueillir peu à peu les matériaux dans les livres chinois, éliminer le fatras des formes inusitées, trier les radicaux et les primitives les plus usitées, enfin constituer des Leçons étymologiques. Le livre fut partout accueilli avec faveur, et il est devenu classique chez les étudiants étrangers de la langue chinoise : un précieux appendice sur les Graphies antiques n'y est ajouté que depuis sa troisième édition, et la cinquième édition vient de sortir des presses.

Le « Bréviaire historique » connut une fortune semblable : il parut en trois gros volumes sous le titre de « Textes historiques » et s'attacha à établir une chronologie critique des histoires canoniques ou des compilations de Seu-ma oang et de Tchou-hi. Dans la préface, l'auteur émettait une profession intrépide de son ministère sacerdotal. « Prêtre et non Sinologue, devant compte à Dieu de l'emploi *apostolique* de ma vie, et n'ayant pas le temps à sacrifier à la curiosité, j'ai consciencieusement éliminé toutes les dispositions savantes, toutes les spéculations va-

poreuses. J'ai pris ce qui m'a paru *utile* dans les ouvrages chinois originaux ».

Les sinologues, provoqués par cette fière déclaration, eurent le bon goût de ne pas trop en tenir rigueur à son auteur. M. Henri Cordier avait reconnu déjà en 1903 de fort bonne grâce :

« Le P. Wieger appelle (ses Rudiments) une œuvre de vulgarisation et nous l'appelons une grande œuvre, qui rend d'immenses services au public européen quoiqu'elle ne lui soit pas destinée. »

M. Edouard Chavannes, en 1904, à propos du second volume des Textes historiques, admirait avec quelle lucidité l'auteur a su résumer les plus récents travaux scientifiques sur des sujets qui sont souvent fort peu clairs. Je ne doute pas, ajoute-t-il, que cet ouvrage ne contribue puissamment à répandre sur l'histoire de la Chine des idées plus justes que celles qui ont cours dans le grand public.

L'on sent que le P. Wieger s'impatiente de plus en plus du succès que rencontrent ses livres dans un public trop mêlé, et il se moque sarcastiquement des intuitions, à tant la ligne, du Plumitif moderne, du Globe-trotter sensationnel. Que cette sorte de psychologues et de sociologues, après avoir multiplié par quatre cent millions le boy qui les servit à Canton ou à Shanghaï, le temps que leur bateau fit escale, exhibent ensuite ce fantôme arithmétique en l'appelant la Chine, tant pis pour les badauds qui s'y laissent prendre. Pour moi, je ne suis ni romancier ni charlatan.

Et comme il s'aperçoit que ses Narrations populaires ou ses « Morales et usages » sont recherchés par les amateurs en quête de détails trop vécus, il en publie des rééditions expurgées. Mais il a beau faire : les juges compétents ne sont pas rebutés par ses fins de non-recevoir :

« Sans se laisser vaincre par la lassitude, écrit M. Maybon en 1903, le P. Wieger publie ses Textes historiques. Il ne s'agit pas ici d'un récit suivi et méthodiquement conduit, encore moins d'une œuvre critique, car l'auteur repousse avec quelque dédain les « disquisitions savantes », les « spéculations vaporeuses » des sinologues : c'est une suite d'extraits en original et en traduction... reliés les uns aux autres par une intervention discrète du traducteur. »

M. Edouard Chavannes note de même en 1904 :

« Quoique cet ouvrage ne cite pas ses autorités et qu'il ne fournisse jamais les preuves de ses dires, quoiqu'il considère l'histoire plutôt par le petit côté en la réduisant à une série d'anecdotes, et quoiqu'enfin l'auteur ait agrémenté son récit de réflexions... la lecture de ce livre ne pourra manquer d'être profitable. D'une part, en effet, il nous donne une notion fort juste de ce qu'est l'histoire pour la plupart des Chinois instruits, ce peuple réfractaire aux idées générales ne la concevant que sous la forme de la biographie et n'y cherchent que des leçons de morale pratique. D'autre part, le P. Wieger qui s'efforce de nous faire connaître les Chinois tels qu'ils sont dans la réalité, a bien atteint son but en choisissant des pages où ils nous sont représentés vivant, agissant et pensant. D'ailleurs tout en s'abstenant des recherches critiques qui n'entraient pas dans le cadre de ses études, le P. Wieger a pris soin de résumer les plus récents travaux des sinologues dans des paragraphes en petit texte qui sont d'excellents essais de vulgarisation faits avec précision et clarté. »

Les causes du succès croissant du Père ne sont point difficiles à expliquer.

« De moins en moins, écrivait M. A. Foucher en 1905 à propos de l'ouvrage de M. Sylvain Lévi sur le Népal, de moins en moins, il suffira, pour écrire sur l'Inde et l'Extrême-Orient, d'avoir lu les textes ; il faudra encore avoir vu le pays et les hommes. Trop rares sont ceux qui, comme M. A. Barth, ont pu atteindre à travers les livres, la réalité concrète. Las d'attendre que les voyageurs devinssent philologues, le philologue s'est fait voyageur, et, grâce à la facilité croissante des communications, les missions les plus lointaines semblent avoir perdu leurs terreurs pour des savants dont les maîtres n'étaient pas sortis de leur cabinet. »

Le P. Wieger s'imposa parce que, lui, missionnaire, il devint philologue.

Partout, dans les Rudiments, érudition et observation se pénétraient, se contrôlaient et se vivifiaient réciproquement. Ce double courant circulait d'un bout à l'autre de l'ouvrage. Sans effort apparent, les renseignements les plus obscurs et les plus disparates s'éclairaient et se coordonnaient : légendes et faits se trouvaient mis au point et ramenés à l'échelle, grâce à ce sentiment des proportions que donne seule la connaissance du mi-

lieu et qui garantit aussi bien des enthousiasmes illusoires que des justes mépris.

« L'auteur, écrivait encore M. Chavannes, s'est proposé avant tout d'exercer une action morale, en dégageant de la masse énorme de documents écrits que nous présente la littérature chinoise, les textes qui sont le plus propres à nous faire comprendre l'esprit et le caractère du peuple chinois dans toutes ses manifestations. Avec une patience et une exactitude au-dessus de tout éloge, il a poursuivi l'accomplissement de sa tâche pendant plus de dix ans. La série de volumes qu'il a publiés exercera une influence considérable sur la manière dont les Européens se figureront l'âme chinoise. »

Et sur un ton plus ironique, M. Maybon observait :

« Depuis le premier volume des Rudiments, nous savons que le P. Wieger n'écrit point pour les sinologues ; il n'écrit pas davantage pour le *general reader* ; il écrit uniquement pour les missionnaires... Il sait bien cependant, *malgré qu'il en ait*, que ses ouvrages ne rendent pas des services aux seuls missionnaires et sont lus par tous ceux qui, de près ou de loin, s'intéressent aux choses chinoises. Sans doute il ne nous appartient pas de juger son point de vue ; il nous a semblé bon cependant d'exprimer le regret qu'il ait volontairement donné à son plan des limites trop étroites. »

Or tous ces éloges troublaient le P. Wieger : lui qui se savait menacé par une maladie de cœur, il avait scrupule de distraire la moindre parcelle de son temps pour d'autres que ses frères missionnaires : il s'en ouvrit donc filialement à son Supérieur majeur, le T. R. P. Wernz, préposé général de la Compagnie de Jésus, qui lui répondit en ces termes (lettre latine du 12 mai 1907) :

« Mon Révérend Père en Jésus-Christ, P. C.

« Votre lettre m'a causé un grand plaisir ; Votre Révérence, après m'avoir exposé son désir ardent de prêcher le Christ aux païens, me confie les perplexités de son esprit : doit-elle persévérer dans la voie d'écrivain où elle s'est engagée, ou bien doit-elle s'en retirer ? Elle dit qu'elle hésite parce que les ouvrages qui restent à écrire lui paraissent être d'un caractère plus scientifique qu'apostolique ou apologétique.

« Alors même que ce jugement serait fondé, il n'autorise au-

cunement à ce que Votre Révérence n'achève point sa grande œuvre. Et, tout au contraire, il faut absolument qu'elle se conforme au vœu de ses Supérieurs immédiats pour mener à terme son travail.

« C'est en effet ce que conseille l'exemple de nos anciens, je veux dire des premiers religieux de la Compagnie qui ont été admis en Chine ; ceux-ci, en effet, n'ont reculé devant aucune peine pour acquérir une connaissance complète des choses, des doctrines et de la littérature chinoises, pour eux-mêmes et pour leurs successeurs.

De plus, c'est ce que réclame cette providence divine qui, pendant quinze années de veilles continuelles, vous a permis d'extraire des matériaux si considérables en lisant tant de livres : il ne serait pas permis à Votre Révérence de les enterrer maintenant, pour ainsi dire.

« Enfin, c'est rendu urgent par la diffusion toujours croissante des sciences modernes en Chine. L'on peut, en effet, espérer qu'avec ces sciences, la religion chrétienne elle aussi se répandra plus vite et plus universellement. Et il n'est personne qui ne voie que la pénétration du christianisme dans ce vaste empire sera plus facile et plus efficace si les missionnaires connaissent plus intimement l'histoire, la littérature, les mœurs et les autres sujets du même genre chez les Chinois qu'ils veulent gagner au Christ. Que toutes ces connaissances soient mises à la disposition des ouvriers évangéliques, voilà, mon très cher Père, votre devoir, voilà votre travail dans le passé et dans le présent. Pendant que vous vous y appliquez, vous travaillez à convertir les infidèles sans doute avec moins de consolation, mais non point avec moins de mérites que les autres missionnaires : tout de même que le mérite de la victoire revient au moins au même titre aux combattants qu'à l'inventeur ingénieux qui leur a préparé les armes et les instruments de guerre.

« Par conséquent, que Votre Révérence continue sa charge d'écrivain aussi longtemps qu'il plaira à ses Supérieurs, par amour pour le Christ notre chef et pour les âmes qui ont été rachetées de Son sang. »

Le P. Wieger, rassuré et encouragé par cette direction autorisée, ne se préoccupe dès lors que d'achever les Rudiments de style dont il avait conçu le plan près de vingt années aupara-

vant : la vieille Chine commençait à s'ébranler. « Les circonstances ayant changé depuis quelques années, écrivait-il en 1906, l'intérêt apologétique de cette dernière partie des Rudiments, les Textes philosophiques, a diminué. En conséquence, je l'ai abrégée. Les textes étant assez clairs, j'y ai ajouté peu d'explications. J'offre à mes confrères les missionnaires cette épitaphe de la vieille Chine. Ci-gît ! »

En 1908, un très court traité résume les principes essentiels du style chinois :

« Le grand travailleur qu'est le P. Wieger, écrit à ce propos M. Courant, a réussi à condenser en ces quelques pages l'essentiel de la langue littéraire. Ce petit volume si nourri termine la collection des Rudiments dont l'auteur a fait une sorte d'encyclopédie pratique de la langue commune et littéraire, de l'écriture, des coutumes et des croyances, de la philosophie et de l'histoire. »

Des esprits amis et clairvoyants, comme M. Ed. Chavannes, avaient senti le flottement qui se produisait chez le P. Wieger :

« Le titre est quelque peu décevant, écrivait-il à propos des Textes philosophiques ; pour plus de la moitié, il n'y a que des textes religieux. La première partie se fonde principalement sur les classiques : l'auteur s'y montre initié aux travaux de la critique moderne. Les textes sont bien choisis et correctement traduits ; cependant il est clair que bon nombre d'entre eux soulèvent des problèmes d'une extrême complexité ; il est clair que son système peut être bon pour le public auquel il s'adresse plus spécialement, mais il ne saurait être considéré comme expliquant scientifiquement la genèse des concepts religieux des anciens Chinois. »

Plus que tout autre, le Père sentait cette lacune, mais, tant qu'il n'y fut point autorisé par ses Supérieurs, il n'osa point s'appliquer à des recherches qui, à ce qu'il craignait, le faisaient dévier du but premier de sa vocation de missionnaire ; maintenant qu'il en avait reçu un ordre formel, il s'applique à parfaire sa méthode : non plus sinologue malgré lui, mais de plein gré et par obéissance.

Libri sacra fames. — La passion ou la sainte fureur des livres

Avant le Père Wieger, les conditions spéciales des relations de la Chine et des pays étrangers faisaient que les études sinologiques étaient partagées entre deux groupes de personnes de caractère bien différent. Les uns, vivant en Occident, et y consacrant tout leur temps à leurs études, savaient de la Chine tout ce qu'on peut en apprendre par les livres européens et chinois, mais rien que cela. Les autres, vivant en Chine, acquéraient une connaissance expérimentale du pays, de sa langue, de ses habitants, de leurs mœurs, de leurs idées, de leur manière d'être et de penser ; mais leurs occupations ordinaires ne leur laissaient que rarement le loisir de former de grandes bibliothèques ou de pousser à fond des études trop absorbantes. Le 15 août 1908, paraissait un premier ouvrage qui n'avait pas été expressément inclus dans le plan général des Rudiments, « le Folk-lore chinois moderne, c'est-à-dire postérieur à la période 713-741 :

« Amalgame du Néo-bouddhisme d'Amogha (719), avec le Néo-taoïsme de l'empereur Tchenn-taoung des Song (1013), le Néo-confucianisme de Tchou-hi (1200), et les superstitions des Ouigours, Arabes, Tongousses, Mongols, Alains et autres races, lesquelles conquirent la Chine pour un temps, ou dont les soldats mercenaires séjournèrent dans la capitale de la Chine, par milliers et par myriades, comme gardes de l'empereur, du huitième au quatorzième siècle. Ajoutez ce que les marchands étrangers de toute nation purent importer d'idées durant le même temps. La résultante finale du mélange de ces éléments hétérogènes, devenue *stationnaire*, forme la croyance *populaire* chinoise moderne... Les mœurs et la morale qu'expose ce livre sont les mœurs et la morale païennes, que S. Paul a résumées dans le chapitre premier de l'Épître aux Romains. Ce n'est le plus souvent ni beau, ni bon, ni honnête, ni chaste. Cependant les manifestations de la conscience naturellement chrétienne, ne font pas absolument défaut. »

Les spécialistes remarquèrent ce travail : sans doute, dit l'un d'eux, M. Prsyluzki (1909), « l'auteur a négligé la tradition orale, les chansons, tous les on-dit, proverbes, dictons, présages, formules de magie, recettes de médecine, etc., et s'est borné à en

faire un recueil de contes... un folkloriste aurait conçu autrement la méthode à suivre, mais il serait injuste de reprocher au P. Wieger de n'avoir pas fait ce qu'il n'avait pas voulu faire... historien avant tout, il a voulu présenter un répertoire aussi complet que possible des contes qui ont cours chez les Chinois d'aujourd'hui... les sinologues seuls y avaient accès jusqu'à présent et ils s'en sont d'ailleurs fort peu occupés... C'est encore grâce au P. Wieger qu'on pourra dès à présent se faire une idée suffisamment approchée de la croyance populaire en Chine... »

D'autres travaux « hérissés de difficultés de toute sorte » attirent l'attention du Père qui n'hésite pas à vouloir ouvrir comme « de larges trouées dans les forêts profondes de la littérature chinoise ». Il s'est dépeint lui-même à cette époque de sa vie dans une lettre du mois de juillet 1911 :

« La série de mes ouvrages devant se clore par une Histoire générale de la littérature chinoise, avec Bibliographie complète, une tournée de bibliothèques fut jugée nécessaire, pour me permettre de constater par moi-même ce qui existe encore et ce qui n'existe plus. Je pourrais ensuite parler sur un ton différent des suppositions européennes vagues, et des allégations fausses, trop communes jusqu'ici en sinologie. Ma santé baissant avec l'âge, le voyage fut avancé, et fixé à cette année 1911. »

Après une inspection rapide de la Bibliothèque de Zikawei, il s'embarqua pour le Japon.

« Je nageais dans l'abondance, mais eus tôt fait de constater que les vraies raretés étaient bien là où l'induction m'avait amené à les situer, à savoir dans la bibliothèque shogunale... J'obtins accès, et le catalogue. Il y avait là des merveilles. Je mis le doigt sur le livre le plus rare. Embarras du bibliothécaire, si empressé et si souriant un instant auparavant : « Qu'y a-t-il ? C'est impossible !... — Allons donc !... — Oui, c'est impossible. Le livre n'est plus ici. — Bah ! alors qu'il est inscrit au catalogue !... »

Le livre se trouvait à la bibliothèque privée et réservée de S. M. Impériale le Mikado, où aucun particulier n'entre, la Bibliothèque de la Porte du Tigre. Après s'être fait admettre dans ce saint des saints, il indiqua ce qu'il désirait.

« Tous les employés s'étaient introduits dans la chambrette, et garnissaient les murs, travaillés d'une vive curiosité. Qu'allais-je faire ? Car enfin, pour eux, le style chinois dont il leur faut in-

tervertir la construction pour le comprendre est une langue excessivement difficile, pour laquelle ils ont un culte qui touche à la latrie. Je compris la situation. Après l'avoir élevé à deux mains avec respect, j'ouvris un traité d'alchimie rarissime, et me payai le luxe de le lire à la chinoise, à demi-voix, en modulant. Un instant après, j'eus tout le personnel sur les épaules, suivant des yeux dans le livre. Jusqu'aux petits verseurs de thé, tous étaient accourus. Je dis négligemment, en anglais : « De nos jours on construit les cornues autrement que dans ce dessin, et voici comment on formule la réaction chimique expliquée dans cette page. » Pour le coup, il était clair que je comprenais aussi le sens de ce que je lisais si aisément. Ce fut une explosion. « Shinano, c'est un Chinois !... — Non, Doitsuno hakushi, c'est un Docteur allemand ! — Sensei, c'est un Maître !... » Les yeux ovales des tout petits boys étaient devenus ronds d'admiration. J'étais le coq de la Porte du Tigre. Un instant après, ils se retirèrent discrètement, et je fus entouré d'un respectueux silence.

« Comme dépouillement, je me mis à la ration de 30 à 40 volumes par jour. Tout ce que je demandais m'était servi à la minute. Au bout de trois jours, le bibliothécaire me dit en confidence : « Il y a encore d'autres catalogues secrets ; si vous voulez les voir, tout est à votre disposition... » Naturellement je voulus voir, et bien des notes furent logées dans mes carnets.

« De tous ces messieurs, deux savaient quelques mots d'anglais, les autres ne parlaient que le japonais. Mais je conversai aisément avec tous, en écrivant en caractères chinois. Curieux colloques de deux hommes, assis côte à côte devant une longue bande de papier, écrivant alternativement, l'un sa question, l'autre sa réponse. Je donnai ainsi de nombreux renseignements sur la littérature chinoise, à ce public instruit et curieux. Car je dus être complaisant moi aussi, puisque eux l'étaient autant qu'on peut l'être. Exemple des questions posées : ressemblances et dissemblances entre le poète allemand Gœthe et le poète chinois Li tai-pai. »

Après un mois, les recherches à Tokio étaient terminées et, à Pékin, il se fit ouvrir le plus célèbre temple taoïste de Chine.

« Le parc, les cours, les bâtiments, qui datent du XVe siècle, tout est splendide mais absolument désert. Car la piété baisse, les dieux s'en vont.

« L'expérience m'a appris que, en pareille conjecture, le système qui réussit le mieux, c'est d'aborder la question de front, avec une gentille impertinence. Après avoir gravi à tâtons un escalier très raide, j'entrai à la suite de l'Abbé dans une salle complètement obscure. Cependant les deux novices finirent par arriver à décrocher un volet, et le jour pénétra dans le local. C'était l'oratoire privé des moines, un très vaste rectangle... Derrière trois belles statues des Trois Purs... quatre très grandes armoires. C'était la chose. Je tombai en arrêt. L'Abbé s'exécuta. Les scellés furent brisés, les armoires furent ouvertes et je plongeai dans les boîtes.

« Splendides volumes des Ming, enveloppés de soie jaune. Aux yeux de l'Abbé et du savant émerveillés, je fis mes vérifications, maniant avec respect, tirant et replaçant délicatement. Les propriétaires des bouquins étaient visiblement attendris par l'amour que je manifestais à ces chers objets. Quand j'eus fini, je fis refermer les armoires pour qu'ils ne prissent pas froid.

« Le moment était venu maintenant de poser la question capitale pour moi. Avoir vu, était quelque chose. Je voulais davantage. Il y avait là des choses uniques, inconnues, insoupçonnées. Le cœur me battit un moment. Je me ressaisis et dis avec le ton le plus indifférent : « Si je faisais copier quelques-uns de ces volumes ? — Ce sera bien difficile de vous les prêter pour cela, me dit l'Abbé inquiet ; ils sont si précieux... »

L'on finit par s'accorder pour les copier au couvent même, et c'est avec une sorte d'exaltation joyeuse que le Père rentra à Sienshien.

« Je me fais vieux, et les secousses du voyage m'ont fatigué. Aussitôt que je serai remis, je débiterai, le plus vite possible, les matériaux accumulés. J'ai maintenant une connaissance compréhensive suffisante de la littérature chinoise en général. Je possède en particulier, dans la question très complexe et très intéressante des doctrines et des religions chinoises, origine, évolution, transformations, toutes les clefs et tous les textes. Outre la satisfaction d'avoir fini par tout trouver, j'en éprouve une autre très vive, celle de n'avoir pas écrit avant le temps ; d'avoir mis vingt ans à me documenter ; d'avoir évité cette espèce de parthénogénèse, si commune en ce siècle de journaux et de revues, laquelle

consiste à pondre des œufs clairs, avant d'avoir conçu son sujet.

Le P. Wieger était d'autant plus pressé de publier que les médecins d'Europe qu'il avait consultés dans un récent voyage, lui donnaient encore pour dix années de vie au plus. Les quatre tomes qui parurent en un très court espace de temps sur le Bouddhisme et le Taoïsme se ressentirent de cette préoccupation. Les louanges en furent presque unanimes parmi les hommes du métier :

« Voilà trop d'années, écrit M. Pelliot (1911), que nous traînons sur les mêmes textes du Taoïsme primitif, sans le prendre dans la réalité, au cours de son évolution historique ; et c'était là une entreprise impossible, tant qu'on n'avait pas procédé à un premier classement des textes... Grâce à votre dépouillement, il est aujourd'hui plus aisé de s'orienter... Laissez-moi me féliciter de l'occasion qui me vaut d'entrer en rapports directs avec vous. J'en profite pour vous exprimer mon admiration pour votre formidable labeur. »

« Pionnier..., infatigable défricheur..., nous pourrons, à bien des points de vue, aller au delà du travail du P. Wieger, nous devrons toujours reconnaître que c'est ce travail même qui nous en a fourni les moyens » : telles sont les appréciations courantes de ceux avec qui le Père ne craignait plus de marcher de pair. Et cependant, il tourna court, laissant inachevées les séries amorcées, pour des œuvres d'envergure plus considérable encore.

(A suivre.)

R. P. H. Bernard.

HILAIRE BELLOC ET G. K. CHESTERTON

Deux grands apologistes catholiques anglais à l'honneur[1]

En reconnaissance des services que par leurs écrits ils ont rendus à l'Eglise Catholique, M. Hilaire Belloc et M. G. K. Chesterton viennent d'être nommés par le Saint Père Chevaliers-Commandeurs de l'Ordre de Saint-Grégoire-le-Grand (avec étoile).

En enregistrant avec joie cette nouvelle, le grand hebdomadaire londonien ajoute :

Tout le monde catholique reconnaît en eux les champions principaux de l'Eglise dans le domaine littéraire.

M. Belloc a consacré son génie d'écrivain et employé toute sa vie à la défense du catholicisme par l'histoire, et M. Chesterton, qui appartient à l'Eglise depuis 1922, met à son service ses incomparables dons d'esprit et de critique mordante en s'en prenant aux auteurs qui l'attaquent.

Nous pensons intéresser les lecteurs de la *Revue*, en donnant ci-après quelques détails sur la vie et surtout l'œuvre des célèbres polémistes qui — à part leur rôle d'apologistes catholiques — se sont fait une belle place dans la littérature anglaise contemporaine.

Hilaire Belloc

Moins connu en France que Chesterton, Hilaire Belloc nous appartient cependant davantage, puisqu'il a vu le jour en 1870, à La Celle-Saint-Cloud, dans une famille française ; il devait, en 1891, parcourir ce qu'il appelle le « charmant village de Brûlé » et sa région, lors des grandes manœuvres de l'artillerie française *quorum pars magna* (fui), écrit-il ironiquement. Après avoir fait ses études à l'Université d'Oxford, il se fit naturaliser Anglais en 1902. De 1906 à 1910, il représenta au Parlement britannique la circonscription de Silford (Sud) comme député libéral.

Il a écrit des poèmes, des romans, des récits de voyage, des essais divers : *Sur Rien* (1903), *La Route de Rome* (1902) accom-

1. D'après *The Universe*, mai à septembre 1934, *passim.*

pagné de dessins de l'auteur, et qui est le plus apprécié de ses livres[1].

Mais c'est dans l'étude du passé qu'il s'est spécialisé. On lui doit une *Courte Histoire d'Angleterre*, où il accorde une attention particulière aux quatre siècles de l'occupation romaine et où il ruine le préjugé que ce pays devait tout au génie teutonique ; un résumé, sous le titre de *Plus courte Histoire d'Angleterre* vient d'en paraître (1934), accompagné de 11 cartes et 12 tableaux généologiques. Dans *L'Europe et la Foi*, il considère l'unité occidentale réalisée dans l'étroite liaison entre les deux civilisations saxonne et latine. Sa *Jeanne d'Arc*, qui met en relief la mission miraculeusement surnaturelle de la Pucelle, a été traduite dans notre langue[2] (1930), avec préface d'Henri Massis. Depuis quelques années, il dirige une collection « Calvert Series », consacrée à l'Eglise catholique dans ses rapports avec les différentes sciences et à la réfutation des objections courantes, et comprenant : *l'Eglise Catholique et l'Histoire*, de sa propre plume, qui répond bien à ses préoccupations habituelles, et d'autres volumes[3] composés par de savants religieux, dominicains, jésuites, etc...

Dans le même esprit, il collabore régulièrement à l' « Universe ». Il vient d'y donner (mars-juin 1934) une suite d'articles sur L'*Histoire falsifiée : comment on la fait*, où il prend les écrivains protestants anglais en flagrant délit de « mensonge » délibéré (il emploie le mot tel quel) ; et plus récemment encore (juillet-août), dans La *Survivance du catholicisme pendant la Réforme* (1533 à 1688), il démontre les erreurs volontaires des auteurs de manuels officiels qui prétendent, en dépit des témoignages contemporains et de statistiques irréfutables que, dès le règne d'Elisabeth, l'anglicanisme — qui, d'après eux, répondait fondamentalement au caractère anglais — aurait supplanté sans efforts le catholicisme, et passent sous silence les sanglantes persécutions et les exécutions de Tyburn. Or rien n'est plus faux que

1. Appréciations de René Lalou, *Panorama de la Littérature anglaise contemporaine*.
2. Par Marguerite Fagnier (Paris, Firmin-Didot).
3. *L'Eglise catholique et l'appel à la raison*, par Léo Ward ; *L'Eglise catholique et la Philosophie*, par Vincent Mc Nabb, O. P. ; *L'Eglise catholique et la Bible*, par Hugh Pope, O. P. ; *L'Eglise catholique et le confessionnal*, par Herbert Thurston, S. J. (Burns Oates et Washbourn, éditeurs à Londres).

cette affirmation répétée et admise par nombre d'Anglais, à savoir que les catholiques « romains » n'étaient plus alors en Grande-Bretagne que quantité négligeable. Les *Mythes* de Henri VIII et de Marie la Sanglante, le rôle prépondérant joué par William Cecil et imposant à la reine Elisabeth ses vues « protestantes », la duplicité de John Hawkins trahissant la cause catholique dont il devint le plus cruel ennemi — sont entre autres dévoilés et prouvés sans conteste par l'impitoyable critique.

Et la série continue.... et continuera pour former une suite à l'implacable volume *l'Eglise catholique et l'histoire* mentionné plus haut. Déjà, il aborde la question de *Galilée* (21 septembre 1934), puis l'*Erreur par Omission* (5 octobre 1934). Il a écrit aussi une *Marie-Antoinette*, traduite en espagnol par D. Alonso (Madrid, Espasa Calpe, 1933).

Enfin, vient de paraître (septembre 1934, chez Cassell, 416 pp., avec 16 cartes) un *Cromwell : noble patriote ou régicide fantatique ?* retraçant la puissante figure du Protecteur, sa volonté forte et son génie militaire, si parfaitement en rapport avec le caractère de son époque[1], et en français, *le Génie militaire du duc de Malborough*[2].

Au point de vue littéraire, un critique français juge ainsi Hilaire Belloc :

> Dans un pays où il n'est pas la religion officielle, le catholicisme peut laisser au protestantisme la responsabilité des affirmations dogmatiques.
>
> Le meilleur moyen d'affirmer sa supériorité sera de se montrer libre de préjugés et toujours jeune. Certains de ses dialecticiens ont compris les avantages de cette position. Elle permet les élégants essais, pleins d'humour et de paradoxes, d'Hilaire Belloc, qui dose agréablement la satire politique et morale et brode autour du plus mince thème de charmantes arabesques[3].

Toujours sur la brèche, ainsi qu'on a pu s'en rendre compte par cet aperçu, Hilaire Belloc, tant par ses ouvrages de longue haleine que par les flèches acérées de ses brefs mais continuels articles de l' « Universe » ne lâche pas sa proie ; il s'est donné pour

1. N'omettons pas la Préface qu'il a mise à l'édition anglaise (Sheed et Ward, 1934) de l'*Histoire de la Réforme* de l'abbé G. Constant, professeur à l'Institut Catholique de Paris.

2. A la nouvelle *Revue Critique* (octobre 1934).

3. René Lalou, *Panorama de la Littérature anglaise contemporaine* (Paris, Kra, 1929).

mission de démolir une à une toutes les forteresses de préjugés anti-catholiques, édifiés méthodiquement depuis le schisme anglican par les écrivains officiels. Peu à peu, la vérité pénètre dans les esprits sincères et le grand public sera bientôt atteint à son tour par les arguments sans réplique du vaillant polémiste.

Il a donc bien mérité de l'Eglise, et la haute distinction que vient de lui conférer S. S. Pie XI, est la juste récompense du rude et bon combat qu'il mène sans répit pour la défense de la plus noble cause.

G. K. Chesterton

Si Belloc cite des faits, des dates et des chiffres, Chesterton, lui, prend l'offensive pour la vérité philosophique, en discutant pied à pied sur le terrain des idées. A côté de l'historien qu'est Belloc, le catholicisme anglais du xxe siècle possède en Chesterton un dialecticien qui a toujours le dernier mot et ne laisse échapper aucune erreur de raisonnement, n'a de pitié pour aucune fausse doctrine, ni de respect pour les écrivains si adulés ou célèbres soient-ils qui, sous un vernis brillant, cachent une doctrine funeste ou même simplement illogique. Belloc, pour convaincre ses contemporains, fouille les archives et en oppose le froid témoignage aux affirmations gratuites des anti-romains ; Chesterton fouille les arguments adverses et les scrute à fond. Belloc, né catholique, a des convictions ancestrale pour soutenir son zèle ; Chesterton, avant de professer notre foi et de s'en faire le champion belliqueux, est passé par toutes les phases d'un esprit réfléchi, mal satisfait du latitudinarisme anglican, de cette *comprehensiveness*, qui froissait déjà un Newman il y a cent ans, car il est inadmissible de croire à la vérité d'une « Church of England » qui conserve côte à côte dans son sein des fidèles aux opinions diamétralement contradictoires. Et Chesterton, en effet, a évolué, et formidablement, avant d'arriver à la lumière, et ses deux principaux livres sont chrétiens, mais non encore catholiques et publiés avant sa conversion. Mais pour attendre au vrai, que de louables efforts et que d'études approfondies basées sur la pure logique !

Gilbert Keit Chesterton, que ses compatriotes désignent couramment sous ses simples initiales : G. K. C., est né à Londres en

1874. Il a épousé en 1901 Miss Frances Blogg et s'est converti en 1922, à l'âge de 48 ans, par conséquent ; il en a aujourd'hui soixante[1].

« Son œuvre est considérable et aborde les genres les plus divers »[2]. C'est par la critique littéraire qu'il débuta dans le journalisme : de 1900 à 1913, il collabora ainsi chaque semaine au *Daily News ;* en 1903, il donnait une pénétrante étude sur *Browning*[2], puis un *Dickens*[3], et en 1913,, *l'Ere victorienne en littérature.* On lui doit aussi plusieurs romans : *La Sphère et la Croix*[5] rempli d'idées, le *Napoléon de Notting Hill*, le *Nommé Jeudi*[6], la *Clairvoyance du Père Brown*[7], histoires policières, — des poésies parmi lesquelles nous citerons la *Ballade du Cheval Blanc*, plein d'un remarquable entrain populaire, et les *Sages de l'Orient* (c'est-à-dire : les Mages), — un ouvrage de politique *Les Crimes de l'Angleterre*[8], etc., etc...

Mais c'est dans *Hérétiques* (1905)[9] et dans *Orthodoxie* (1908)[10] que se trouve exposée tout au long sa pensée philosophique, on pourrait presque dire sa doctrine théologique et religieuse[11], présentée aussi sous un aspect particulier dans l'opuscule consacrée au *Miracle* et dans L'*Homme Eternel*[2].

Comme l'écrit Henri Massis, dans l'Introduction qu'il a mise à *Hérétiques* : « Dans l'ordre du temps comme dans l'ordre de « la pensée, cet ouvrage a précédé *Orthodoxie.* Et rien n'est « plus révélateur de la démarche et du rythme d'un tel esprit.

1. Son frère Cecil Chesterton est mort dans la foi romaine, durant la dernière guerre.
2. *The Universe.*
3. René Lalou, *op. cit.*
4. Publié en français chez Delagrave (1909).
5. Traduction Ch. Grolleau (Ed. Crès et Cie).
6. Traduits en 1911 et 1912 à *La Nouvelle Revue Française.*
7. Trad. chez Perrin (1919).
8. Chez G. Crès, 1919.
9. Trad. J. S. Braley, préface de Henri Massis (Paris, Plon, 1930; collection « Le Roseau d'Or », n° 10).
10. Trad. Ch. Grolleau, avec préface de J. de Tonquédec (Paris, Rouart et Watelin, 1923).
11. Nous empruntons la plus grande partie de cet aperçu analytique à l'excellent ouvrage (notamment au ch. IV) où Joseph de Tonquédec étudie en détail *G. K. Chesterton, ses idées et son caractère* (Paris, Gabriel Beauchesne, 1926; vol. in-16 de 116 pages, 6 fr.). Il y aborde successivement, ch. I, La philosophie d'un humoriste; ch. II, Une manière de prendre la vie; ch. III, L'art; IV, La Religion.
12. Trad. par Maximilien Vox (Paris, Plon; collection « Le Roseau d'Or », n° 17. -- Enfin signalons un petit livre sur *Le Divorce*, paru, en version française, il y a peu d'années.

« Faire table rase d'abord, construire ensuite ; vaincre avant de « légiférer, voilà toute la méthode de Chesterton. Méthode induc- « tive et concrète. »

« C'est à redresser, avec une fougue allègre, les gens qui pen- « sent de travers, que le grand polémiste anglais s'est avisé de « penser droit ; c'est en renversant les idoles du dix-neuvième siè- « cle, qu'il s'agisse du subjectivisme ou du déterminisme, de « l'anarchie ou de la tyrannie, c'est en dirigeant ses coups con- « tre l'humanitarisme sentimental ou le culte inhumain du sur- « homme que Chesterton s'est avisé de la trempe de l'arme qu'il « maniait. Un instrument de combat qui lui permettait de con- « fondre à la fois Wells et Kipling, Nietzsche et B. Shaw, l'athée « et le puritain, le socialiste et le jingoïste », n'avait-il pas quelque chose de divin ?

Cette même vérité qui lui servait à se garder à gauche, à se garder à droite, n'était-elle pas selon toute apparence, la Vérité ? *Hérétiques* est le chef-d'œuvre de cette période où, par élimination et dans le feu de l'action, le système de Chesterton s'élabore.

Tout en « épluchant » si l'on ose dire les conceptions fallacieuses de ses illustres contemporains, et en condamnant soit l'*esprit négatif* (chapitre II), soit le véritable paganisme de certaine littérature, ou la théorie de l'art indépendant de la morale, dès ce volume, le penseur chrétien domine le critique pur et émet déjà des « remarques préliminaires sur *l'importance de l'orthodoxie* » (chapitre Ier), sur laquelle il revient en « observations finales » (ch. XX et dernier).

« On pourrait définir l'homme, proclame-t-il, en animal qui fait des dogmes », et il entend par là que tous les écrivains de valeur ne parlent pas pour ne rien dire, mais produisent des œuvres littéraires, comme aussi les artistes des peintures ou des sculptures, pour exprimer une idée qui leur est chère : ils ont leur philosophie. Et quand cette philosophie est basée sur l'erreur, il faut la pourfendre. Et voilà tout le thème d'*Hérétiques*.

Une fois découronnées les idoles du jour, il faut « retourner aux fondements », et ce sera alors, le but d'*Orthodoxie*. Après avoir détruit le faux, reconstruire le vrai.

Orthodoxie est l'auto-biographie intellectuelle de l'auteur, « un fragment de son histoire personnelle, un relevé partiel du che-

min que *païen à douze ans et agnostique à seize*, il a parcouru pour venir à la foi. » Après le spiritisme qui le retint ensuite, il sentit le besoin de « répondre, dit-il, à un défi, comme un escrimeur s'honore en acceptant un duel », en « donnant sa propre théorie de l'univers » que lui réclamait M. G. Street, celui-ci lui reprochant d'avoir critiqué tout le monde dans *Hérétiques*, sans rien présenter lui-même aux observations d'autrui.

Dans ces pages, explique l'auteur en son *Introduction*, j'ai essayé par des peintures mentales plutôt que par une série de déductions, de faire connaître la philosophie à laquelle je suis arrivé à croire. Je ne l'appellerai pas ma philosophie. Dieu et l'humanité l'ont faite et elle m'a fait moi-même...

.... Avec sa riche nature romantique, le héros de ce récit... désire démontrer que sa foi répond d'une façon particulière à un double besoin spirituel : besoin de ce mélange de familier et d'extraordinaire que la chrétienté a justement nommé « roman »..., désir d'une réaction et imagination pittoresque et pleine de curiosité poétique... besoin de cette vie de roman pratique, de cette combinaison de ce qui étonne et de ce qui rassure.

J'ai découvert l'Angleterre... Je suis l'homme qui, avec la plus grande audace a découvert ce qui avait été découvert avant lui... J'ai appris graduellement la vérité d'une légende perdue ou la fausseté d'une philosophie dominante — choses que j'aurais pu apprendre dans mon catéchisme, si je l'avais jamais appris... J'ai trouvé, à la fin, dans un club anarchiste ou dans un temple de Babylone ce que j'aurais pu trouver dans la paroisse la plus proche.

On saisit sur le vif la manière, bien à lui, de notre apologiste-humoriste. Habitué au ton moqueur, il rit ici de lui-même..., afin d'éviter qu'autrui le fasse à son détriment ! Mais si la langue est pleine d'esprit, le fond est des plus étudiés :

Ces essais sont consacrés à la discussion du fait réel que la théologie centrale chrétienne (dont le *Credo* des apôtres est le sommaire suffisant) est la source la meilleure qui excite de l'énergie et de la saine morale.

Tel est le sens qu'il donne au mot « orthodoxie » : symbole des apôtres — qui suffit à l'Anglican qu'il était alors, sans les précisions du dogme que son esprit logique voudra posséder plus tard afin d'écarter les interprétations hérétiques.

Pour l'instant, il nous fait assister à son étonnement de constater, d'abord, que tous ses raisonnements personnels aboutissent tout simplement à la vieille tradition chrétienne :

Je découvrais dans le monde un trou... et, d'autre part, en saillie dans la théologie, un trait pareil à une pointe rugueuse. Et la pointe qui était le dogme s'adaptait exactement au *trou* qui était dans le monde : évidemment elle avait été faite pour entrer là.

Un pieu peut combler un trou et une pierre s'ajuster à un creux par accident (ou coïncidence due au hasard). Mais une clef et une serrure sont deux choses complexes. Et si une clef va bien dans la serrure, c'est qu'elle est bonne.

Ceci est dit à propos des « Paradoxes du Christianisme » (chapitre VI) qui répondent en nous à des aspirations divergentes[1]. Ailleurs, il réfute aisément, et avec la maestria qu'on devine, « une demi-douzaine d'objections rationalistes courantes ». Et il couronne sa thèse par une magnifique profession de foi où il explique les motifs de sa croyance à l'Eglise du Christ :

Maître vivant... qui m'apprendra encore quelque chose demain... Père qui réellement en sait plus long que moi... Religion qui ne m'a pas seulement enseigné telle vérité, mais s'est révélée elle-même comme « une chose qui dit la vérité » : *a truth telling thing*.

La façon toute personnelle de cette apologétique chestertonnienne a ses dangers. Elle risque, en usant du paradoxe, de commettre des outrances et des erreurs. Et de fait, notre polémiste confond allègrement en des « contes de fées » assimilés les uns aux autres, les récits bibliques et les légendes littéraires ou historiques. En politique, il fait preuve d'un libéralisme allant jusqu'au démocratisme socialisant, faisant de Jésus-Christ le chef des révoltés de tous les temps, l'ennemi des riches et des grands par amour des pauvres et des humbles. Les exagérations du style entraînent aux opinions excessives : mais le lecteur sait faire la part du feu.

Quoi qu'il en soit, la vigueur de la pensée chez Chesterton, s'allie à une forme toujours concrète et vivante jusque dans les plus abstraites questions, et se meut avec aisance comme dans son élément habituel, dans l'atmosphère, naturelle pour lui, de la contradiction qu'il recherche et qu'il crée, afin d'y faire

1. Mgr Hugh Benson — sur qui Mlle de La Gorce a fait paraître une intéressante biographie critique — fils converti de l'archbishop anglican de Cantorbéry et romancier catholique renommé a intitulé identiquement *The Paradoxes of Christianity* un recueil de sermons (trad. par Ch. Grolleau; Paris, Crès, 1919) où il montre les adversaires de l'Eglise détruisant réciproquement l'une par l'autre leurs objections contradictoires contre les « Romains ».

épanouir sa « verbe furibonde » et son inimitable ton d'ironie. D'un bout à l'autre de son œuvre, c'est là vraiment la caractéristique originale et nouvelle de ce talent qui met l'humour au service de la foi ». On comprend, dès lors, le secret de son influence sur les esprits et les effets, dans les consciences, de cette baguette magique.

Il a fondé en 1925 une revue hebdomadaire portant son nom, *G. K's Weekly*[1], à laquelle collabore entre autres l'écrivain catholique français Paul Claudel, et qui, le 11 octobre dernier, a atteint son 500e numéro.

***

Et pour unir, en terminant, les deux catholiques anglais que vient de distinguer le Souverain Pontife, ajoutons qu'ils ont effectivement et intimement collaboré à une œuvre commune : Chesterton s'étant révélé dessinateur pour illustrer le texte dû à Hilaire Belloc, dans l'ouvrage curieusement intitulé, de leurs deux noms combinés : *Chester-Bellocs*.

Jean-Louis de La Verdonie.

1. Editée à Londres, 2 Little Essex Street (Strand, W. C. 2).

CHRONIQUES

Chronique d'histoire contemporaine

1. E. Lavaquery. *Necker, fourrier de la Révolution*. Paris, Plon, 1934. In-8, VIII-386 pages. Prix : 20 fr.
2. Louis Jacob. *Joseph Le Bon 1765-1795. La Terreur à la frontière* (Nord et Pas-de-Calais). Paris, Mellottée, 1934. In-8, tome I, 358 pages ; tome II, 392 pages.
3. Albert Mathiez, *Le Directoire du 11 Brumaire an IV au 18 Fructidor an V*, publié d'après les manuscrits de l'auteur, par Jacques Godechot. Paris, Colin, 1934. In-8°, (((-392 pages. Prix : 30 fr.
4. Abbé Joseph Lacouture. *Le mouvement royaliste dans le Sud-Ouest* (1797-1800). Hossegor, Chabas, 1932. In-8, 356 pages.
5. Raphaël Sevrin, *Histoire de l'enseignement primaire en France sous la Révolution, le Consulat et l'Empire*. Berlin, s. d. In-8, 76 pages. Tome II : *La Restauration* (1815-1830). Paris, Vrin, 1933. In-8, 160 pages.
6. Chanoine Adrien Garnier, *Au temps de l'Empire et de la Restauration. L'Eglise et l'éducation du peuple*. Paris, de Gigord, 1933. In-8, XVIII-280 pages.
7. Franz Schnabel, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*. Tome II, Monarchie und Volkssouveranität. Fribourg, Herder 1933. In-8, 414 pages. Prix : 7 mks 40.
8. Victor Giraud, *La vie tragique de Lamennais*. Collection : *Les Enigmes de l'histoire*. Paris, Alcan, 1933. In-8, VIII-188 pages. Prix : 15 fr.
9. *Société de Saint Vincent de Paul. Livre du Centenaire*. Tome II, Les commémorations. Paris, Beauchesne, 1934. In-8, 292 pages.

10. Abbé Cl. PEYROUX, *L'abbé Perreyve raconté par lui-même*, avec préface des chanoines Desgranges et Thellier de Poncheville. Paris, Editions Spes, 1934. In-8, 672 pages. Prix : 25 fr.
11. Eduardo SODERINI, *Leone XIII*. Tome II, *Rapporti con l'Italia e con la Francia*. In-8, XVI-352 pages. Tome III, *Rapporti con la Germania*. In-8°, XVI-600 pages. Milan, Mondadori, 1934. Prix : 28 lires chaque volume.
12. George STEBBING, C. SS. R., *The position and prospects of the Catholic Church in english speaking lands*. Edimbourg et Londres, Sands, 1930. In-8, 316 pages.
13. Mgr VIDAL, *A Moscou durant le premier triennat soviétique* (1917-1920). Paris, Maison de la Bonne Presse, 1934. In-8, 242 pages.
14. Iwan VON KOLOGRIWOF, *Die Metaphysik des Bolchevismus*, Salzbourg, Pustet, s. d. In-8, 80 pages. Prix : 3 sh. 90.

1. — Dans cet ouvrage[1] consacré à Necker, le dernier contrôleur général des Finances de la monarchie absolue, se retrouvent la richesse d'information, l'esprit critique auxquels nous a habitués l'historien du cardinal de Boisgelin. Ont été ici mis à contribution et de la manière la plus judicieuse, beaucoup de documents, ceux entre autres qui sont gardés à Coppet et dans d'autres bibliothèques privées, deux ouvrages parus en allemand, l'un en 1782, l'autre en 1789, l'un et l'autre riches de renseignements qui n'avaient guère été utilisés jusqu'ici. L'auteur a ainsi jeté une vive lumière sur les origines et la formation de Necker, le fils cadet d'un Prussien de Poméranie venu vers la quarantaine s'établir à Genève. Très vite le jeune homme s'orienta vers la banque et réussit à y faire une brillante carrière : des opérations heureuses lui apportèrent la fortune. A la suite de son mariage avec Suzanne Curchod, la fille d'un pasteur des environs de Genève, de ressources très modestes mais d'un orgueuil sans limite et ambitieuse de jouer un rôle, Necker fut entraîné dans les affaires politiques. Le sentiment qui lui était le plus étranger comme à sa femme, dit M. Lavaquery, c'était qu'ils fussent exposés à se

1. E. LAVAQUERY, *Necker fourrier de la Révolution*. Paris, Plon, 1934. In-8, VIII-386 pages. Prix 20 fr.

tromper. Cette confiance en soi est une force. A Paris où le banquier génevois résida, à partir de 1765, comme représentant de Genève, il entreprit avec son épouse la conquête de l'opinion publique. Appartenant à la franc-maçonnerie, loué par les philosophes, il fit bientôt figure de génie politique. Après la chute de Turgot, victime de l'intrigue, le parti philosophique le porta unanimement au pouvoir. L'historien souligne tout ce qu'eut de fallacieux et de téméraire comme de ruineux pour les finances publiques l'administration de Necker de 1776 à 1781 ; elle ne résista pas à la publication du fameux *Compte rendu*, où « au mépris de la tradition, des convenances fut étalé au grand jour le Doit et l'Avoir de la monarchie ». Une disgrâce éclatante s'ensuivit. Necker n'en resta pas moins l'idole de ceux qu'on appelait déjà les « patriotes », ces esprits dits « éclairés » qui veulent substituer au présent qu'on abhorre et qu'on méprise, un avenir bâti suivant les principes philosophiques ». Aussi, quand en 1788, Louis XVI voulut conjurer la catastrophe, il se crut obligé de recourir de nouveau à lui ; il fut la malheureuse victime de celui qui lui était désigné comme le sauveur. M. Lavaquery le prouve en racontant le rôle joué par Necker de 1788 à 1791.

« Prototype de ces esprits distingués, voire généreux, animés de louables intentions, ancrés dans leur infaillibilité, idéologues incorrigibles qui ont mené le faux dogme libéral de défaite en défaite », tel est le Necker que nous présente son historien, et il ajoute très justement : « d'une habileté assez aveugles pour dissoudre une tradition, assez efficace pour faire avorter une restauration (de tels esprits) se révèlent incapables de diriger, plus encore de fonder (p. 373). C'est, ce semble, très bien caractériser ce financier qui commit la grave erreur de se croire des qualités d'homme d'Etat et qui mena le pays aux abîmes, alors qu'il était peut-être encore temps de l'en préserver.

2. — Joseph Le Bon, ex-oratorien, devint, après avoir été curé constitutionnel de Neuville-Vitasse, dans le Pas-de-Calais, maire d'Arras, administrateur du département, membre de la Convention, et fut envoyé par elle comme représentant en mission

1. Louis JACOB, *Joseph Le Bon 1765-1795. La Terreur à la frontière* (Nord et Pas-de-Calais). Paris, Mellottée, 1934. In-8, tome I, 358 pages ; tome II, 392 pages.

d'abord dans la Somme, puis à Arras et à Cambrai, pour organiser dans les départements-frontières le gouvernement révolutionnaire. Il a laissé le plus sinistre souvenir par la farouche énergie avec laquelle il poursuivit et envoya à l'échafaud ceux qu'il jugeait suspects de contre-révolution : de ci-devant nobles, des gens du commun, des prêtres, des religieux, des religieuses comme les Filles de la Charité d'Arras, aujourd'hui béatifiées. Il fut vraiment l'organisateur de la Terreur à la frontière du Nord. L'extraordinaire autorité dont il jouit en dépit de sa jeunesse — il avait vingt-huit ans à peine, — son impitoyable violence lui suscitèrent jusque dans les milieux révolutionnaires beaucoup d'ennemis qui le dénoncèrent à la Convention. La confiance entière que lui garda Robespierre le protégea aussi longtemps que dura la dictature de ce dernier ; mais comme a beaucoup d'autres, la crise du 9 thermidor fut fatale au proconsul d'Arras. Mis en arrestation le 15 thermidor de l'an II (le 2 août 1794), décrété d'accusation plus d'un an après, le 22 messidor de l'an III (le 9 août 1795), Joseph Le Bon fut condamné à mort et exécuté à Amiens le 22 vendémiaire (le 16 octobre 1795), laissant un souvenir exécré.

Mérita-t-il son odieuse réputation ? Telle est la question que s'est posée M. Jacob, professeur au lycée Janson de Sailly. Pour y répondre, il a entrepris de longues et minutieuses recherches dans les archives départementales du Nord, surtout dans celles du Pas-de-Calais, et aux Archives Nationales de Paris. Ici, il a découvert la correspondance personnelle de Joseph Le Bon, presque tous ses arrêts écrits de sa main qui avaient été saisis chez sa femme à Saint-Pol ou dans les différentes administrations du département. De ces papiers, Emile Le Bon, le fils du conventionnel qui avait tenté l'apologie de son père, n'avait pu utiliser qu'une petite portion. C'est, se fondant sur une documentation en partie neuve et de grand intérêt que M. Jacob a composé une thèse de doctorat ès lettres[1] qui comprend deux volumes, l'un de 358, l'autre de 362 pages. C'est dire quelle est l'importance de son œuvre.

Ainsi informé, l'historien n'a pas seulement rectifié sur l'un ou l'autre point les assertions de ses devanciers, MM. Paris, Misermont, Lecesne, etc., il a cherché à innocenter Joseph Le Bon de ses actes de violence, à excuser sa tyrannique administration

en arguant des nécessités de la défense nationale. « Certainement, écrit-il, tome II, p. 227, Le Bon, avec une sincérité indéniable, avait poursuivi ces deux seuls buts : sauver la révolution et la patrie, défendre la jeune liberté contre tous ses ennemis qu'elle rencontrait à la frontière du Nord. » Toute la question est précisément de savoir si le proconsul ne pouvait atteindre ses buts autrement que par les mesures d'extraordinaire sévérité auxquelles il eut recours. M. Jacob nous dit qu'ayant abandonné le catholicisme, cet ancien prêtre resta profondément religieux : « Il [eut] cette religion du patriotisme dont Mathiez après Michelet [a décrit] si bien les caractères : la foi, le rite, les symboles ; cette religion qui a ses saints : les grands hommes ; ses martyrs : les citoyens morts pour la liberté » (tome II, p. 72). Fanatique de cette religion, Joseph Le Bon le fut assurément et il éprouva une haine profonde pour tout ce qui lui rappelait celle qu'il avait abandonnée ; cette haine se traduisit dans l'ardeur avec laquelle il favorisa les entreprises de déchristianisation, dans l'extrême rigueur avec laquelle il traita, à de rares exceptions près, les prêtres, les religieux. Il y apporta vraiment un zèle de néophyte ; cela excuse-t-il ses crimes, si ce les explique ?

M. Jacob nous fait mieux connaître, par ses recherches approfondies, l'histoire révolutionnaire du Nord et du Pas-de-Calais ; il n'est pas parvenu, toutefois, à alléger la lourde responsabilité qui pèse sur la mémoire de celui qui répandit la terreur dans toute la région du Nord en 1793 et 1794.

3. — La mort a empêché M. Albert Mathiez de publier l'histoire du Directoire qu'il avait entreprise et qui devait suivre sa *Réaction Thermidorienne* dont nous avons parlé ici. Du moins en avait-il rédigé la première partie. Il en avait fait en Sorbonne l'objet d'un cours qui avait été sténographié ; plusieurs fragments en étaient parus dans l'une ou l'autre revue. C'est en utilisant cette rédaction, ces notes de cours et ces articles, qu'un disciple de M. Mathiez, M. Jacques Godechot a édité ce volume[1], consacré à la période du Directoire qui va de l'entrée en fonction de ce gouvernement jusqu'au 18 fructidor.

On retrouve dans cette œuvre posthume les qualités d'ordre,

1. Albert MATHIEZ, *Le Directoire du 11 brumaire an IV au 18 fructidor an V*, publié d'après les manuscrits de l'auteur, par Jacques GODECHOT. Paris, Colin, 1934. In-8, VIII-392 pages, prix 30 francs.

de clarté et de précision, l'information très étendue si habituelle à M. Mathiez. On appréciera particulièrement son exposé lumineux de cette histoire très confuse. Après avoir décrit les méthodes du régime nouveau, démonté les différents rouages de la machine gouvernementale créée par la Constitution de l'an III, présenté les personnages qui présidèrent à son fonctionnement aussi bien dans les administrations locales que dans l'administration centrale, l'historien montre comment, aux prises avec les difficultés financières les plus graves, le Directoire eut recours à toute sorte d'expédients pour les résoudre. Mais comment y serait-il parvenu, alors que jusque dans son sein régnait la corruption ? La République fut littéralement mise au pillage par ceux qui de près ou de loin participèrent au pouvoir : rien de plus tristement curieux que le détail des pratiques auxquelles tous se livraient. Quoi d'étonnant par suite que le nombre des mécontents fût grand, que des complots se fussent organisés contre une coterie de profiteurs !

Les mécontents de gauche réclamaient le retour à la Constitution de 1793 et la reprise de la persécution du clergé réfractaire ; ceux de droite, l'entière liberté des cultes. La question religieuse joue en effet un rôle prépondérant. La majorité du pays revient à la pratique du culte catholique, accueille avec joie ses prêtres revenus de l'exil, sonne les cloches pour annoncer les offices. Les lois persécutrices remises en vigueur par celle du 3 brumaire ne sont plus guère appliquées. Le Directoire lui-même s'engage, un moment, dans la voie des concessions : il commence avec le Saint Siège des pourparlers qui auraient peut-être abouti s'il avait été plus habile. « Mais, écrit M. Mathiez, p. 269, à l'inverse de Bonaparte qui sut ménager l'amour-propre du vicaire de Jésus-Christ et qui trouva quelque chose à lui offrir en échange de ses bons offices, le Directoire prétendit tout à la fois l'humilier et le dépouiller sans contre-partie. S'il avait été un peu plus adroit, ajoute-t-il, peut-être aurait-il obtenu dès lors et à moins de frais cette pacification religieuse que réalisera plus tard Bonaparte ». Les royalistes ont pour eux presque tous les tenants de la liberté religieuse. Mais ce qui les affaiblit, ce sont leurs dissensions intestines, c'est aussi le peu de clairvoyance du prétendant Louis XVIII qui entend revenir à l'Ancien régime dans son intégralité.

De ses adversaires, le Directoire réussit à avoir raison. M. Mathiez raconte comment il se débarrassa des Jacobins d'abord en fermant le club des Panthéonistes, en étouffant à ses origines la conspiration de Babeuf. Après s'être rapproché des modérés, il rompit avec eux quand les élections de Germinal de l'an V lui eurent donné le droit d'oser ; contre eux il exécuta le coup d'Etat du 18 fructidor. Un chapitre des plus intéressants est celui où l'on voit comment, après le 18 fructidor, est posée la question de la réforme de la Constitution de l'an III et se prépare d'ores et déjà la révolution du 18 brumaire.

On ne saurait trop apprécier cette suprême contribution de M. Mathiez à l'histoire de la Révolution qui fait des mieux comprendre une période des plus complexes. Cet historien n'eut pas assurément notre idéal : on s'en aperçoit ici et là, mais nous reconnaissons volontiers qu'il ne se départ que très rarement dans ce livre de l'objectivité qui convient.

4. — L'étude[1] que M. l'abbé Joseph Lacouture a consacrée au mouvement royaliste dans le Sud-Ouest de 1797 à 1800, éclaire, pour une importante région de la France, l'histoire de la fin du Directoire. Elle est le résultat d'une diligente enquête menée dans de nombreuses archives départementales et communales, aux Archives nationales et aux Archives de Chantilly, dans diverses bibliothèques de la capitale et de la province, où sont conservés de nombreux libelles et journaux. Une bibliographie bien présentée donne une excellente idée des recherches qui ont été effectuées.

Ce mouvement royaliste fut, pour une part, le résultat du mécontentement causé par le gouvernement corrompu du Directoire, dont nous venons de parler. Fatiguées du lourd faix de la guerre, attendant en vain la tranquillité à l'intérieure comme la paix à l'extérieur, aspirant à la liberté des cultes, les populations du Sud-Ouest prêtent volontiers l'oreille aux sollicitations des agents royalistes. Les prêtres revenus de l'émigration ne sont que trop portés à les y encourager, comme l'explique l'auteur en plus d'un endroit de son livre (voir notamment la page 19). Bientôt se forment des sociétés secrètes ; elles aboutissent à la

1. Abbé Joseph LACOUTURE, *Le mouvement royaliste dans le Sud-Ouest* (1797-1800). Hossegor, Chabas, 1932. In-8, 356 pages.

création d'une vaste organisation, l'Institut philantrophique qui a un peu partout ses affiliés. L'action royaliste a bientôt ses principaux centres dans les deux grandes villes du bassin de la Garonne : Bordeaux et Toulouse. Bordeaux, hostile à la Convention depuis la défaite de la Gironde, supporte d'autant plus impatiemment le régime que la guerre a entraîné la stagnation des affaires, et par suite la ruine de ses négociants. Si Toulouse a une majorité jacobine, elle a une minorité agissante de royalistes. La Guyenne et la Gascogne subissent l'influence de ces deux villes ; elles sont en communication avec le Midi et l'Ouest, par la mer avec l'Angleterre qui finance, avec Lyon un autre foyer très actif de contre-révolution. Une insurrection survenant dans ces régions peut avoir les suites les plus graves.

M. Lacouture nous fait assister à la lointaine préparation de l'insurrection, dès 1797, dès 1795 même. Elle éclate prématurément à Toulouse et y aboutit à un lamentable échec. La conspiration qui a été découverte, n'est pas pour cela facilement étouffée : les républicains sont paralysés par les secrètes complicités que rencontrent partout les contre-révolutionnaires. Il faut lire dans le livre de M. Lacouture l'infini détail des intrigues que ceux-ci ourdissent, les soulèvements qu'ils provoquent ici et là. Le coup d'Etat du 18 brumaire entraîne la défection de certains des conspirateurs, de ceux qui en attendaient la restauration de l'ordre. Mais les royalistes obstinés ne déposent pas les armes : ils préparent une nouvelle insurrection pour l'été 1800 avec le concours de l'Angleterre : elle doit éclater dès que les armées françaises auront été battues en Italie ; le duc de Berry en prendra la tête ; Condé arrivera dans le Languedoc. Mais la victoire de Bonaparte à Marengo ruine tous les desseins. Un mouvement de large envergure n'est plus possible ; des royalistes impénitents continuent à nourrir leurs secrets espoirs, attendant une occasion favorable pour le réaliser ; ils l'attendront jusqu'en 1814 : ce seront eux qui ouvriront les portes de Bordeaux au duc d'Angoulême le 12 mars 1814.

Intéressante pour l'histoire régionale cette thèse de doctorat ès lettres l'est aussi, on le voit, pour l'histoire nationale. Peut-être se plaindra-t-on un peu de la surabondance des détails. Mais n'était-ce pas là un inconvénient presque inévitable ?

5. — M. Raphaël Sevrin, directeur d'école, a entrepris une

Histoire de l'enseignement primaire en France[1]. Jusqu'ici, deux fascicules en ont été publiés, l'un pour la période de la Révolution du Consulat et de l'Empire, l'autre pour celle de la Restauration. N'ayant pas d'autre ambition que de mettre à la portée de ses lecteurs les conclusions des travaux consacrés à cette question, l'auteur a des mieux atteint son but. Son œuvre est honnête, bien informée, d'une lecture facile parce qu'elle est claire. Utiliser les ouvrages n'est pas accepter aveuglément leurs conclusions. M. Sevrin les discute et ne retient que celles qui lui paraissent fondées. Il montre que l'Ancien Régime a fait beaucoup plus qu'on ne le dit communément pour l'enseignement primaire, qu'il n'a pas fallu attendre la loi de Guizot de 1833 pour organiser l'enseignement primaire, que le Consulat et l'Empire n'étaient pas parvenu à relever de l'état lamentable où l'avait réduit la Révolution. La Restauration a fait beaucoup. On appréciera particulièrement l'étude attentive des circulaires, lois et ordonnances concernant l'enseignement qui parurent de 1815 à 1830 ; elle définit des mieux la politique scolaire du gouvernement des Bourbons. Je signalerai encore comme ayant un spécial intérêt les pages sur les méthodes diverses d'enseignement.

6. — L'ouvrage de M. le chanoine Garnier[2], un spécialisé des questions d'enseignement sous la Restauration, est le complément nécessaire de l'œuvre de M. Sevrin. On y trouve l'histoire de la reconstitution des anciennes congrégations d'hommes et de femmes, celle de la création des nouvelles qui parurent en France, de 1815 à 1830 pour se vouer à l'enseignement primaire. On assiste à cette époque sur presque tous les points du territoire français à une admirable renaissance de l'apostolat par l'école : il n'est pour ainsi dire pas de diocèses où ne naissent à cette fin un ou plusieurs instituts. M. Garnier nous présente une bonne synthèse. Mais pourquoi n'a-t-il pas ajouté à son exposé la liste complète des congrégations qu'il a étudiées, une table bibliographique des monographies si nombreuses qu'il

1. Raphaël SEVRIN, *Histoire de l'enseignement primaire en France sous la Révolution, le Consulat et l'Empire.*
2. Chanoine Adrien GARNIER, *Au temps de l'Empire et de la Restauration. L'Eglise et l'éducation du peuple.* Paris, de Gigord, 1933. In-8 XVIII-280 pages.

a consultées ? Ç'aurait été nous munir d'un précieux instrument de travail pour l'histoire religieuse de cette époque.

7. — M. Schnabel, professeur d'histoire à l'Université technique de Carlsruhe, poursuit la publication de l'*Histoire allemande* qu'il avait commencée, il y a quelques années. Son premier volume nous avait fait assister à la destruction de ce qui subsistait à la fin du XVIIIe siècle du Saint Empire romain germanique, sous les coups vigoureux que lui avaient portés la Révolution française et Bonaparte ; on y avait vu comment avait été entreprise en 1813 la guerre d'indépendance. Le tome second[1] sorti des presses l'année dernière, présente l'Allemagne nouvelle au sortir du Congrès de Vienne. Deux tendances principales s'y accusent : celle des tenants de l'Ancien régime qui, selon le mot fameux, n'ont rien oublié ni rien appris, qui volontiers auraient considéré pour nuls et non avenus les bouleversements politiques et sociaux survenus pendant vingt-cinq ans, pour reprendre la vie du XVIIIe siècle, celle de l'Aufklärung ou du despotisme éclairé ; une autre tendance est celle de ceux qui, ayant au contraire subi très fortement l'influence des idées nouvelles, regardent vers l'avenir et aspirent à une Allemagne trouvant son plein épanouissement sous un gouvernement plus ou moins populaire.

Ces deux tendances conduisirent à diverses manifestations que décrit M. Schnabel en les mettant en relation avec celles qui se produisirent dans les pays voisins. La première amena la création de la Sainte Alliance et une organisation absolutiste que le chancelier d'Autriche, Metternich imposa avec un succès variable aux différents Etats d'Allemagne ; la seconde provoqua le mouvement libéral qui est étudié ici avec une remarquable pénétration ; les pages consacrées à décrire les origines du libéralisme et son développement sont très remarquables. L'opposition entre les partisans de l'absolutisme et ceux du libéralisme entraîna des heurts, des conflits qui sont racontés. Dans les dernières pages du livre, on voit comment se réorganisa l'Etat prussien qui, en dépit de ses traditions féodales toujours vivantes, se prépare à devenir le centre de cristallisation de l'Allemagne unitaire.

1. Franz SCHNABEL, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Iahrhundert.* Tome II, *Monarchie und Volkesouveraintät.* Fribourg, Herder, 1933. In-8, 414 pages. Prix : 7,40 mks.

Le volume ne touche qu'incidemment à l'histoire religieuse ; il n'en sera pas moins utile de ce point de vue pour connaître le milieu dans lequel le produisit le réveil religieux du catholicisme allemand après 1815, réveil religieux que l'auteur nous exposera dans la suite de son œuvre.

8. — S'il y eut une existence qui appartient vraiment aux énigmes de l'histoire, ce fut bien celle de Lamennais. Elle commença par être celle d'un chrétien des plus tièdes : Lamennais ne fit sa première communion qu'à vingt-deux ans. Il s'engagea ensuite peu à peu et avec beaucoup d'hésitation dans une voie qui le mena au sacerdoce. Devenu prêtre, il fut un brillant apologiste, un ardent royaliste, un fougueux défenseur des droits du Saint Siège ; puis il rompit avec la royauté. Apôtre de la liberté sans limites, l'ultramontain d'hier se révolte contre la papauté ; il abandonne son Eglise et meurt refusant les secours de la religion. Cette tragique destinée nous est retracée une nouvelle fois, et de la manière la plus émouvante, par M. V. Giraud[1]. Les larges emprunts que l'historien a faits à la correspondance de Lamennais, lui ont permis de nous faire pénétrer très avant dans la psychologie de cette âme qui fut sans cesse tourmentée ; avec raison il s'élève contre ceux qui prétendent tout expliquer par l'orgueil. « Avant tout, écrit-il (p. 171), Lamennais fut un candide et un tendre, et ses variations, ses contradictions mêmes s'expliquent par les désillusions d'un cœur meurtri et obstiné bien plutôt que par le fol orgueil qu'on lui a gratuitement prêté... Il est venu trop tôt dans un monde trop jeune », ajoute-t-il. Je ne suis pas très convaincu pour mon compte que toutes les difficultés de Lamennais lui soient venues de là. Ce qui me paraît lui avoir manqué surtout pour être le grand homme d'Eglise qu'il aurait dû être, c'est le sens du réel, du relatif : épris d'un idéal absolu, il ne sut jamais se soumettre aux contingences, se plier aux exigences inévitables de la vie. Ce fut là son erreur fondamentale.

9. — Au volume publié l'année dernière pour décrire l'admirable extension de la Société de Saint Vincent de Paul depuis cent

1. Victor Giraud, *La vie tragique de Lamennais*. Collection : Les Enigmes de l'Histoire. Paris, Alcan, 1933. In-8, viii-188. Prix : 15 fr.

mas, un second[1] a été ajouté cette année pour raconter les diverses fêtes et manifestations qui ont eu lieu pour commémorer le centenaire de cette institution issue de la modeste initiative d'Ozanam et de ses amis. De ces fêtes, Paris en a été naturellement le premier théâtre. Dans les églises de Saint-Sulpice, des Carmes, de Montmartre, de Notre-Dame et de Saint-Etienne-du-Mont, se sont déroulées de splendides cérémonies religieuses, où d'éminents orateurs célébrèrent les hautes vertus de l'étudiant de 1833, en même temps qu'ils rappelèrent les idées fécondes qui inspirèrent son action. A l'hommage des autorités religieuses s'ajouta celui de la Ville de Paris et du Département de la Seine, hommage qu'exprimèrent M. de Fontenay, président du Conseil municipal, et M. Renard, préfet de la Seine. De nombreuses villes de la province et du reste du monde glorifièrent l'apôtre de la charité chrétienne et son œuvre ; la presse de tous les pays s'occupa du Centenaire comme d'un événement particulièrement marquant. Ce concert unanime d'éloges fut complété et achevé par les discours et lettres du chef de l'Église universelle, le Pape Pie XI.

Le volume qui nous conserve le souvenir de ces commémorations demeure comme un témoignage de la reconnaissance de tous envers celui qui, dans un siècle trop enclin à n'entendre que la voix de l'égoïsme, donna le plus magnifique exemple de la charité chrétienne.

10. — Notablement plus jeune qu'Ozanam, l'abbé Perreyve eut encore la bonne fortune de le connaître, de vivre dans l'atmosphère de foi et de charité ardente qu'avait créée autour de lui cet homme de Dieu. Ami intime de Lacordaire, son directeur de conscience, en relations avec Montalembert, Augustin Cochin, Mgr Dupanloup, le Père Gratry et d'autres catholiques qui marquèrent sous le Second Empire, ce jeune prêtre inspirait les plus légitimes espérances et commençait d'exercer une influence profonde. Il mourut malheureusement à la fleur de l'âge, « montré plutôt que donné » suivant le mot célèbre. Il revit dans le livre que lui a consacré M. Peyroux[2]. Ayant eu en main beaucoup de

1. *Société de Saint-Vincent de Paul. Livre du centenaire.* Tome II : *Les commémorations.* Paris, Beauchesne, 1934. In-8, 292 pages.

2. Abbé Cl. PEYROUX, *L'abbé Perreyve raconté par lui-même*, avec préfaces des chanoines DESGRANGES et THELLIER DE PONCHEVILLE. Paris. Editions Spes, 1934. In-8, 672 pages. Prix 25 fr.

papiers du jeune prêtre, la volumineuse correspondance qu'il échangea avec de nombreux amis, l'historien a composé une remarquable biographie. L'abbé Perreyve s'y retrouve, avec ses idées, ses nobles ambitions apostoliques. Nous y surprenons, spécialement dans ses notes de retraites auxquelles de larges emprunts ont été faits, les mouvements les plus secrets de son âme, les hautes aspirations de sa pensée. De ce seul point de vue, l'ouvrage de M. Peyroux est du plus vif intérêt. Il est un peu long sans doute, mais comment laisser tomber telle ou telle page écrite avec tant de délicatesse et toute embrasée de la flamme du zèle ? Ce livre nous est de plus un document précieux sur la génération de 1850 à 1860, ses conceptions, ses tendances. J'ai noté spécialement de curieux jugements sur la situation religieuse et politique de l'Italie, des Etats pontificaux, jugements qui vont rejoindre ceux que formulait dans le même temps Lacordaire.

Quelle bienfaisante lecture à recommander aux jeunes prêtres d'aujourd'hui, et quel bel exemple d'apostolat à leur offrir.

11. — L'histoire de Léon XIII entreprise par le comte Soderini, et dont nous avons présenté ici le premier volume, est aujourd'hui achevée avec deux autres consacrés[1] l'un aux rapports avec l'Italie et la France, l'autre aux relations avec l'Allemagne. Nous y retrouvons la documentation très étendue et très autorisée que nous avions signalée. Pour terminer son œuvre, l'auteur n'a cessé d'avoir à sa disposition les archives de la Secrétairerie d'Etat et des Affaires ecclésiastiques extraordinaires, celles de la famille Pecci, les papiers de quelques-uns de ceux qui furent directement mêlés aux affaires. Ayant eu parfois à jouer lui-même un rôle, l'auteur a fait appel à ses souvenirs comme à ceux de plus d'un personnage de la cour romaine. De cette manière, il a été à même de dégager les traits essentiels de la politique de Léon XIII, d'en suivre les détails, de bien connaître les hommes qui l'ont servie. Un des attraits de son livre est précisément qu'on y voit mis en pleine lumière les principaux acteurs de ce qui est parfois un véritable drame, par exemple les diplomates pontificaux Czacki, Jacobini, Galimberti, ou des hommes d'Etat

1. Eduardo SODERINI, *Leone XIII*. Tome II : *Rapporti con l'Italia e con la Francia*, XVI-532 pages; tome III : *Rapporti con la Germania*, XVI-600 pages. Milan, Mondadori, 1934. In-8. Prix 28 lires chaque volume.

comme Crispi, Gambetta, Bismarck, Windthorst pour ne citer que quelques noms. Ces portraits, tracés avec autant d'art que de vérité, n'ont pas seulement le mérite de couper agréablement le récit parfois austère : ils le font encore des mieux comprendre et permettent d'apprécier et les concours que le pape a rencontés, et les obstacles auxquels il s'est heurté dans la réalisation de ses desseins.

Ces deux volumes sont si denses, si nourris de faits, qu'il ne peut être question de les résumer ici. Une des idées essentielles qui s'en dégagent est que la politique du pontife romain, commandée par le seul souci de l'intérêt de l'Eglise universelle, fut inspirée du plus large esprit de concorde : elle ne tendit jamais qu'à établir un parfait accord avec les Etats. Dès le début de son pontificat, Léon XIII avait adopté une attitude conciliante vis-à-vis de l'Italie. Il ne dépendit assurément pas de lui qu'il ne la conservât et que ne fût découverte, dès son temps, la solution de la fameuse question romaine. Mais le gouvernement italien ne répondit pas à ses avances et le pape fut contraint de persévérer dans la politique intransigeante inaugurée par Pie IX. Faut-il rappeler la sollicitude inquiète avec laquelle Léon XIII s'employa à éviter à l'Eglise de France les persécutions dirigées contre elle par des ministères anticléricaux ? La politique du ralliement apparut très tôt au pontife romain comme la seule capable de rétablir la paix religieuse ; si elle ne donna pas tous les fruits que Rome en attendait, ce fut parce qu'elle ne fut pas suivie avec le zèle et l'empressement qui eussent convenu. En Allemagne, la restauration de la paix religieuse après les troubles du Kulturkampf fut le résultat d'un long et difficile effort qui commença dès l'avènement du pontife pour n'aboutir que beaucoup plus tard. Il faut lire le récit du comte Soderini pour apprécier tout ce qu'il fallut de patience, de longanimité comme d'habileté au chef de l'Eglise et à ses collaborateurs pour maintenir attaché le fil d'une négociation sans cesse sur le point de se rompre. Le puissant chancelier d'Allemagne dut finalement s'incliner devant le vieillard du Vatican et reconnaître à l'Eglise catholique d'Allemagne l'essentiel de ses droits.

Pourquoi faut-il que l'œuvre du comte Soderini en reste là ? Ne devrait-elle pas être poursuivie pour nous exposer ce que furent les relations de Léon XIII avec les autres Etats ? Ne convien-

drait-il pas de montrer combien fut partout pacificatrice l'action de celui qui éleva à un si haut degré le prestige de la papauté à la fin du XIXe et au commencement du XXe siècle ?

12. — Nous faire connaître l'état du catholicisme dans les pays de langue anglaise, tout particulièrement dans les Iles Britanniques, tel est l'objet du livre[1] publié en 1930 par le Père Stebbing, de la congrégation du Très Saint Rédempteur. Après avoir présenté un tableau comparatif du chiffre des adhérents aux diverses religions existantes dans le monde, et avoir rapidement décrit l'état religieux de l'Angleterre, l'auteur aborde ce qui est proprement son sujet en établissant de la manière la plus précise qu'il lui est possible, le nombre des catholiques qui sont en Angleterre et dans les régions où se parle l'anglais. Vient l'étude de la hiérarchie épiscopale, celle des clergés séculier et régulier. Le Père Stebbing insiste avec raison sur la place considérable qu'occupent les religieux, hommes ou femmes, dans l'apostolat : les ordres et congrégations très nombreuses manifestent leur activité dans tous les domaines, surtout dans ceux de l'enseignement et de la bienfaisance. Leur admirable développement est une première et très remarquable preuve de la vitalité du catholicisme. Une autre nous est fournie par la place importante qu'ont peu à peu conquise ses fidèles en Angleterre : après avoir rappelé à quelles misérables conditions ils étaient réduits avant la fameuse émancipation de 1829, l'auteur dit de quelle influence ils jouissent aujourd'hui, l'action qu'ils exercent sur les terrains les plus différents, la part qu'ils prennent à la vie littéraire, artistique, politique ou sociale. Des dispositions légales, inspirées du plus large esprit de tolérance, leur permettent d'avoir des écoles florissantes ; s'il a fallut renoncer au rêve ambitieux qu'avait formé le cardinal Manning de les doter d'une Université catholique, du moins ont été créées auprès des grandes Universités anglaises des institutions qui remédient au mal causé par un enseignement ne s'accordant pas avec la foi catholique. Le problème du retour des dissidents à l'Eglise catholique romaine est abordé dans les dernières pages : le Père Stebbing n'en voit de solution que dans des conversions individuelles. Cet

1. George STEBBING, C.SS.R., *The position and prospects of the Catholic Church in english speaking lands.* Edimbourg et Londres, Sands, 1930. In-8, 316 pages.

ouvrage, riche d'enseignements pour le lecteur français, se termine sur une conclusion d'un optimisme d'ailleurs justifié.

13. — Mgr Vidal, aujourd'hui clerc national à l'ambassade de France près du Vatican, nous apporte sur les trois premières années du régime soviétique en Russie un livre[1] précieux, car il est le témoignage d'un historien qui a vu de très près les événements et les a observés avec critique. Curé de Saint-Louis-des-Français à Moscou en octobre 1917, au moment où éclate la révolution bolchévique, il a assisté à l'effondrement du régime ancien et à l'établissement du nouveau. Ce sont ses souvenirs au jour le jour qu'il publie sous le titre : *Chronique de la colonie française de Moscou au temps du bolchevisme.* Il y a joint sur les tribulations de la vie quotidienne au pays des Soviets, sur le bolchevisme et la religion, deux chapitres qui s'inspirent aussi des notes qu'il a prises et conservées en dépit des perquisitions les plus minutieuses. Son récit émouvant nous fait assister à la marche ascendante de ce pouvoir qui s'impose par les procédés les plus cruels. Dès le début commence, derrière les formules les plus trompeuses, la lutte contre l'idée religieuse, l'un des articles essentiels du programme bolchevique : les églises et les monastères les plus vénérables sont odieusement mis au pillage, indignement profanés. Le clergé orthodoxe comme le clergé catholique est entravé de toute manière dans l'exercice de son ministère ; étroitement surveillé, il est persécuté pour son attachement à la foi traditionnelle. Si des défaillances se produisent dans l'Eglise orthodoxe, que de martyrs elle compte aussi ! Les fruits lamentables de cette entreprise de déchristianisation ne tardent pas à apparaître : l'immoralité la plus profonde, surtout dans la jeunesse. On sait comment, depuis, le mal n'a fait que s'étendre. Ce que n'a pas dit l'auteur, mais il est juste qu'on le sache, c'est le puissant réconfort qu'il a apporté avec un héroïque courage à nos compatriotes soumis comme lui au régime le plus barbare qui se puisse concevoir.

14. — En trois conférences faites en 1933, au cours de la troisième Semaine universitaire de Salzbourg, M. Iwan Kologrinof s'est efforcé de retrouver les origines lointaines de ce phénomène

1. Mgr J.-M. Vidal, *A Moscou durant le premier triennat soviétique* (1917-1920). Paris, Maison de la Bonne Presse, 1931. In-8, 242 pages.

des plus étranges qu'est le bolchevisme. Il les découvre, dès le XVIIe siècle, dans les tendances mystiques et anarchiques qui s'accusèrent au cours du schisme provoqué par les réformes du patriarche Nikon en 1656, au XVIIIe siècle, dans la révolution autocratique de Pierre le Grand imposant de la manière la plus brutale et la plus autoritaire la vie occidentale. Les conceptions individualistes et athées de ceux qui, au XIXe siècle, appartinrent à ce que l'on appela « l'intelligence » et qui conduisirent au nihilisme, les théories socialistes du marxisme allemand adaptées à la mentalité russe achevèrent de créer l'atmosphère nécessaire à la naissance du bolchevisme. « Tout notre passé, conclut l'auteur, a contribué à donner à la révolution son caractère. Le bolchevisme est le malheur de tout le peuple russe ; nous en portons la responsabilité devant nous-mêmes d'abord, devant l'histoire ensuite et devant Dieu, il est un danger pour le reste du monde. »

A. Leman.

1. Iwan von Kologrinof. *Die Metaphysik des Bolchevismus*, Salzbourg, Pustet. In-8, 80 pages. Prix 3 sh. 90.

Chronique de Philosophie

I. — M. Blondel, La Pensée. I. *La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*, 1 vol. de XLI-421 p., Paris, Alcan, 1934, 60 fr.

II. J. Maritain, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, 1 vol. de 163 p. (Collection « Cours et Documents »), Paris, Téqui, 1934, 15 fr.

III. Y. Simon, *Introduction à l'ontologie du connaître*, 1 vol. de 231 p. (Bibl. française de philosophie), Paris, Desclée de Brouwer, 1934, 20 fr.

IV. G. Dumas, *Nouveau Traité de Psychologie*. T. 3. *Les associations sensitivo-motrices*, 1 vol. relié de 462 p., Paris, Alcan, 1933, 100 fr.

V. Aug. Valensin, *Balthazar. Deux dialogues philosophiques, suivis de commentaires sur Pascal*, 1 vol. de 176 p. (Collection Philosophie de l'esprit »), Paris. Aubier, 1934, 12 fr.

VI. J. de la Vaissière, *Méthodologie scientifique, Méthodologie dynamique interne*, 1 vol. de 105 p. (*Archives de Philosophie*, vol. X, cahier 3), Paris, Beauchesne, 1933, 24 fr.

VII. G. Rabeau, *Dieu, son existence, sa providence*, 1 vol. de 200 p. (Bibl. catholique des sciences religieuses), Paris, Bloud et Gay, 1934, 12 fr.

VIII. M. Lallemand, *Le Transfini. Sa logique et sa métaphysique*, 1 vol. de 302 p. (Bibl. française de philosophie), Paris, Desclée de Brouwer, 1934, 25 fr.

IX. *La Philosophie chrétienne*. Texte in extenso des rapports et de la discussion de la Journée d'études de Juvisy (11 sept. 1933), 1 vol. de 169 p., Juvisy, Editions du Cerf, 1934, 20 fr.

X. H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, 1 vol. de 322 p., Paris, Alcan, 1934, 25 fr.

XI. J. Vialatoux, *Philosophie économique. Etudes critiques sur le naturalisme*, 1 vol. de xxvi-222 p., Paris, Deselée de Brouwer, 1934, 7 M. 75.

XII. Séb. Reinstadler, *Elementa philosophiae scholasticae*, 2 vol. in-12 (ensemble xlviii-1102 p.), 15ᵉ édi., Fribourg-en-Br., Herder, 1934, 7 M. 75.

XII *bis*. E. Lemasson, *Manuel de philosophie à l'usage des candidats au baccalauréat*, 2 vol. de 392 et 420 p., Paris, Beauchesne, 1934.

XIII. A. Bremond, *Le Dilemme aristotélicien*, 1 vol. de 154 p. (*Archives de Philosophie*, vol. X, cahier 2), Paris, Beauchesne, 1933, 30 fr.

XIV. Ed. Krakowski, *Plotin et le paganisme religieux*, 1 vol. de 300 p. (Coll. « Les Maîtres de la pensée religieuse »), Paris, Denoël et Steele, 1933, 20 fr.

I. L'ouvrage que M. Maurice Blondel a publié sur *La Pensée* résume une méditation de plus de quarante ans, puisque c'est au moment même où il soutenait et éditait sa thèse *L'Action*, en 1893, que M. Blondel abordait le vaste sujet sur lequel il nous livre aujourd'hui sa pensée. Si les admirateurs de l'éminent philosophe ont subi parfois avec un peu de légitime impatience les retards d'un travail toujours annoncé et toujours différé, il me semble qu'ils ne peuvent maintenant que se réjouir de ce que M. Blondel, accumulant les études partielles et préparatoires, confrontant les résultats acquis avec les opinions différentes ou adverses, les enrichissant constamment des vues nouvelles que suggèrent les progrès des sciences de la nature et de l'esprit, ait, au prix d'une longue attente, écrit un ouvrage si riche d'idées neuves et profondes.

Le premier des deux volumes consacrés à *La Pensée* porte un sous-titre qui en définit clairement l'objet : *La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*. Après une introduction destinée, par une série de déblaiements et de sondages, à poser et préciser le problème en question, à savoir celui de la pensée, à délimiter les traits essentiels de la méthode adaptée à une science intégrale de la pensée, M. Blondel étudie, dans une première partie, la pensée réelle hors de la pensée pensante ou pensée, puis (deuxième partie) la pensée pensante, enfin (troisième

partie) le déploiement normal de la spontanéité intellectuelle. De nombreuses notes, explicatives ou justificatives, qui font, à elles seules, près de la moitié du volume, s'ajoutent aux pages précédentes.

Voilà pour la division de l'ouvrage. Quant au fond, peut-être montrerons-nous mieux que par une simple analyse le sens et l'originalité du travail de M. Blondel, en se mettant en valeur, telle qu'elle nous est apparue, l'idée maîtresse qui lui donne sa véritable unité. — M. Blondel, préoccupé de constituer une science intégrale de la pensée, s'efforce de déceler à la fois les racines ou les conditions les plus profondes (négligées le plus souvent par l'incuriosité des philosophes) et les orientations suprêmes, les aspirations finales de la pensée, cela afin d'éviter l'erreur si commune de trop séparer ou de trop rapprocher la nature et la pensée, erreur qui naît d'un abus de l'abstraction, isolant des aspects qui, dans le réel, s'opposent assurément, mais qui composent aussi en une collaboration nécessaire et féconde. Impossible de comprendre le déploiement supérieur de la pensée pensante, si on le coupe de ses attaches ontologiques et cosmiques et du développement de la vie organique, si l'on n'y voit comme un prolongement ou un retentissement des deux aspects solidaires et complémentaires de la pensée cosmique, l'aspect « noétique », désignant tout ce qui dans l'univers est inférieur à la pensée consciente et irréductible à la pure matérialité, l'aspect « pneumatique, qualitatif et spirituel, marquant l'effort, immanent à la nature, de diversification et de différenciation. On ne comprendrait pas davantage, par contre, cette pensée cosmique, ni la pensée psychique, si on la coupait de ses développements ultérieurs, de la concience, de la raison et de ses requêtes absolues, car « au cours de tout le développement de la pensée, les réussites et les ascensions partielles sont comme des amorces, des relais, où se confirment, se relancent, se précisent, se font plus urgentes les requêtes de l'Unité et les exigences de la Pensée de plus en plus consciente de sa fonction suprême » (p. 276).

C'est grâce à cette méthode, constamment attentive aux conditions totales de la pensée, à ses multiples implications, à son élan foncier, que M. Blondel arrive à montrer comment les problèmes les plus spéculatifs sont des problèmes réels, nous voulons dire des problèmes enracinés dans les choses, posés par les choses

mêmes et par la pensée, dans son déploiement objectif. De ce point de vue, toujours soucieux d'éviter les simplifications et les réductions arbitraires comme aussi les abstractions qui, légitimes et nécessaires dans l'analyse, créent, lorsqu'elles sont hypostasiées, des conflits insurmontables où la nature et la vie réalisent des synthèses, — le problème de Dieu apparaît sous un nouveau jour. Ce problème, qui s'offre nécessairement à qui suit le mouvement spontané de la pensée, est, comme tous les autres paliers de l'ascension de la pensée, à la fois un terme et un point de départ, comme le point, dans la ligne, achève et commence simultanément une portion de l'espace, comme l'instant achève du passé et commence du futur. L'idée de Dieu, en effet, recèle la dualité des deux pensées, noétique et pneumatique, qui, données l'une et l'autre en causalité réciproque, semblent cependant irréductibles entre elles et pour le développement normal de la nature et pour l'effort rationnel. Engendrée par le conflit de ces deux aspects fonctionnels du réel, l'idée de Dieu donne au conflit une nouvelle allure et impose à la raison de nouvelles exigences. Moins que jamais, l'un des deux aspects ne doit être sacrifié à l'autre. Mais comment les réconcilier, comment les féconder mutuellement ? L'*idée* de Dieu ne devra-t-elle pas, pour cela, devenir en nous réalité vivante et agissante ? En d'autres termes, la pensée n'aura-t-elle pas désormais, au lieu de la subir, à coopérer à sa propre croissance ? Le développement spontané de la pensée va donc aboutir à mettre en jeu « l'option réfléchie d'une intelligence et d'une volonté en face d'une alternative d'où dépend la destinée de l'être pensant » (204). — C'est à cet aspect moral de la pensée, c'est-à-dire proprement à ses responsabilités, telles que les impliquent les origines les plus humbles, les risques et la finalité ultime de la pensée, que sera consacré le deuxième volume de l'étude de M. Blondel. Il faut sans doute attendre que l'œuvre soit complète pour en juger en pleine connaissance les résultats et les moyens. Mais ce premier volume suffit à montrer que la nouvelle étude de M. Blondel est, telle qu'on l'attendait de lui, l'une de celles qui ont de quoi nourrir pendant longtemps la méditation des philosophes.

II. C'est une idée très juste qui a inspiré à MM. Yves Simon et J. de Monléon de créer la Collection « Cours et Documents de

Philosophie » qu'édite la maison Téqui. « Il arrive parfois, observent-ils, qu'un cours donne naissance à un livre, mais bien souvent des empêchements divers, dont le plus fréquent est constitué par les charges mêmes de l'enseignement, font que le livre impatiemment souhaité par ceux qui ont assisté au cours ou qui en ont entendu parler, ne paraît jamais. Il y a ainsi des œuvres magistrales qui ne survivent à leurs auteurs que dans la mémoire éphémère de quelques auditeurs. » C'est pour remédier à cet inconvénient que la Collection nouvelle publiera des cours qui conservent les procédés et l'allure de l'enseignement oral, ainsi que des mémoires documentaires qui pourront servir d'instrument de travail pour tous ceux qui désirent autre chose qu'une simple vulgarisation.

L'idée est bonne, disions-nous. L'écueil, cependant, pourrait être sérieux, si les cours publiés conservaient l'allure facilement trop libre, voisine parfois de la conversation, que comporte le cours parlé. Ce qui fait l'intérêt d'un cours parlé, souvent n'est plus tolérable dans un cours imprimé.

Le premier volume paru est de J. Maritain : *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative.* Il donnera une première satisfaction à tous ceux qui trouvent que J. Maritain est bien long à publier la suite de ses *Eléments de Philosophie :* nous avons en effet, dans ces sept leçons, l'essentiel d'une ontologie. D'une ontologie thomiste, telle que J. Maritain s'est donné la mission de la promouvoir. On retrouvera, dans ce volume, toutes les qualités de l'auteur : sa pénétration métaphysique, sa vigueur d'exposition, son scrupule de précision technique, et, par dessus tout, cette chaleur et ce don de vie par quoi il réussit à passionner les discussions les plus abstraites

III. A tous ceux qui s'imaginent naïvement que la psychologie de la connaissance est une acquisition moderne, — la philosophie ancienne ne s'étant, dit-on parfois, occupé que de l'objet, et non du sujet du connaître, — on pourrait recommander l'étude du beau travail que M. Y. Simon a consacré à l'ontologie du connaître. Ils apprendraient avec quels scrupules de rigueur et de précision un saint Thomas, continuant et perfectionnant l'œuvre d'Aristote, s'est appliqué à scruter la nature de la connaissance. Ils verraient, au surplus, qu'ici l'étude du connaître ne se ra-

mène pas, comme souvent chez les modernes, à une pure description empirique des opérations cognitives, mais se développe en une ontologie, c'est-à-dire en une recherche des conditions transcendentales de la connaissance, appuyée bien entendu, sur une exacte description des phénomènes ou des procédés cognitifs. C'est là ce qui justifie le titre que M. Y. Simon a donné à son travail : *Introduction à l'ontologie du connaître.*

Il s'agit donc ici d'une théorie de la connaissance plus que d'une critique proprement dite. Mais toute une critique réaliste est impliquée dans cette étude sur la théorie de l'activité intentionnelle et sur celle de l'activité immanente. M. Simon le marque lui-même nettement en des termes excellents : « La critique de la connaissance, dit-il (p. 47), se trouve donc établie *a priori* sur les positions du réalisme, sans l'ombre de pétition de principe, et par simple analyse des termes engagés dans tout jugement sur la valeur de nos facultés de connaître. Contesterait-on que pour avoir le droit de dire ce que vaut la faculté de connaître il faille auparavant savoir ce qu'est la connaissance et ce qu'est la faculté de connaître sans déclarer du même coup qu'elle est faite pour la vérité ? » Toutefois, en vertu du même principe, il faut avouer aussi les limites de la faculté de connaître. Ce qui fonde sa véracité est la nature de la relation qu'elle entretient avec son objet : dans le champ défini par l'objet spécificateur, aucune erreur n'est possible. Mais, en dehors de ce champ, la vérité n'est plus garantie par la nature ; elle ne peut résulter que de l'entrée en jeu d'une seconde nature, c'est-à-dire d'un habitus scientifique connaturalisant la faculté à l'objet particulier qu'elle veut connaître.

IV. Le tome troisième du *Nouveau Traité de Psychologie* de M. G. Dumas est consacré aux *associations sensitivo-motrices*, c'est-à-dire aux phénomènes concernant l'équilibre et l'orientation, — l'expression des émotions, — les mimiques, — le langage. Le premier et le dernier livre (équilibre et orientation, — langage) ont été rédigés par M. Ombredanne, le reste de l'ouvrage étant l'œuvre de M. Dumas.

Le tome précédent étudiait les rapports qui lient l'excitation avec les réflexes et les rapports qui existent entre l'excitation psychique et les sécrétions ; il comportait en outre une étude des

éléments sensitifs et affectifs de la vie mentale. ainsi que des représentations et des images. Le nouveau tome passe à l'étude des fonctions que l'on est convenu d'appeler sensitivo-motrices, c'est-à-dire de toutes les associations fonctionnelles où l'on voit s'associer et concourir à un même résultat des fonctions motrices et sensitives qui sont physiologiquement distinctes.

On retrouvera dans ce volume les qualités d'ordre scientifique que l'on a louées dans les volumes précédents. Il y a là une masse énorme de faits, d'observations, d'expériences, sur les fonctions d'équilibre, sur les expressions d'étonnement, d'attention et de surprise, sur celles de la joie, de la tristesse, de la peur et de la colère, sur les réactions émotionnelles communes, sueur, chair de poule, tremblement, rire, pleurs, sanglots et larmes, enfin sur les mimiques et les gesticulations du langage. Des reproductions photographiques accompagnent l'exposé et en augmentent beaucoup l'intérêt.

V. La nouvelle collection « Philosophie de l'esprit », que publient les Editions Montaigne, sous la direction de MM. Lavelle et Le Senne, a été inaugurée brillamment par deux volumes de genre différent, mais d'égal mérite : *La Présence totale* de M. Lavelle, et *Balthazar*, du R. P. Aug. Valensin. Dans ce dernier. le R. P. Valensin a réuni divers travaux qui avaient paru naguère en diverses revues, en particulier deux dialogues philosophiques, dont l'un, *Balthazar*, consacré à la spiritualité de l'âme, donne son nom au volume. Le deuxième dialogue, *Baghéra*, a pour sujet l'âme des bêtes. Le dialogue philosophique est un genre ingrat. Trop facile ou trop difficile. Platon lui-même... Car enfin, comme à Homère, il arrive à Platon de somnoler ! On ne reprochera rien de pareil aux dialogues du P. Valensin, qui sont nets, vifs. précis à souhait. Ce sont de belles réussites.

La partie principale du volume comporte trois notes d'exégèse pascalienne. La première porte sur l'argument du pari, dont le P. Valensin propose une interprétation ingénieuse. La deuxième résume, en un raccourci d'une belle densité. la dialectique des *Pensées*. La troisième est un commentaire explicatif des textes des *Pensées* qui concernent la connaissance de Dieu. Le R. P. Valensin débrouille, avec beaucoup de dextérité et de fi-

nesse, les divers sens impliqués dans ces textes qui donnent au premier abord l'impression de se contredire.

Il faut lire ces analyses, dont la forme parfaite enchantera à la fois les philosophes et les lettrés.

VI. La Méthodologie, au moins sous sa forme systématique, est une science relativement récente, puisque ses fondateurs sont Ampère et Auguste Comte. Mais elle a pris, avec le développement des sciences au cours du XIX[e] siècle, une importance considérable. Les programmes d'examens lui font une part importante, qu'on pourrait parfois même juger excessive, si la Méthodologie ne devenait souvent une occasion d' « accrocher », si l'on peut dire, la plupart des problèmes philosophiques. De ce point de vue, la méthodologie tendrait facilement à devenir toute la philosophie et à répondre ainsi au vœu d'Auguste Comte.

Le R. P. de la Vaissière, dans l'ouvrage qu'il vient de publier sur la *Méthodologie scientifique*, s'est bien gardé de cet excès et a voulu, à très juste titre, limiter strictement son enquête à l'objet formel de la méthodologie, c'est-à-dire à la définition des divers procédés par lesquels se constitue la science (à savoir la science positive). Le principal intérêt de son étude nous paraît être d'avoir donné un exposé parfaitement précis et clair des notions que mettent en œuvre les sciences de la nature : notions de *lois*, de *principes*, de *normes cosmiques*, de *théories*, d'avoir montré, en réfutant en fort bons termes la conception d'une science unique, la nécessaire diversification des sciences et, par suite, des méthodes, toutes explications dont procèdent de justes remarques sur les limites du savoir positif et sur la classification des sciences. Il y a là un ensemble de vues, qui sera très précieux, moins par les détails, où avec raison le P. de la Vaissière évite de se laisser entraîner, que par le recours constant aux idées essentielles.

Ces notions sont souvent celles auxquelles on limite la Méthodologie. Elles composent ce qu'on pourrait appeler la méthodologie objective. Or, il y a aussi une méthodologie *subjective* qu'il importe de ne pas négliger, à savoir celle qui s'efforce de décrire les *démarches scientifiques* de l'esprit en quête du savoir positif. Le P. de la Vaissière a consacré à cet aspect de la Méthodologie plusieurs chapitres très suggestifs, en étudiant successive-

ment les diverses méthodes d'étude en usage parmi les savants (méthode baconienne, enquêtes, méthode éclectique), — les démarches générales de l'esprit et les caractères particuliers de la pensée scientifique, — la formation de l'esprit scientifique, où l'auteur propose d'utiles remarques sur les insuffisances actuelles de l'enseignement des sciences, — l'activité des connaissancs sensibles, — la question du choix des faits et de la perception des données des diverses sciences et des qualités d'esprit que requièrent ces opérations, — enfin le problème de l'invention et de la vérification de l'hypothèse.

Ce n'est là qu'un sommaire de l'ouvrage du P. de la Vaissière. Il suffira sans doute pour montrer que la Méthodologie scientifique y a été étudiée sous ses divers aspects, et qu'un tel travail, composé pour des étudiants, pourra rendre les plus grands services à tous ceux que les nécessités des examens ou de l'enseignement conduisent à s'occuper de Méthodologie.

VII. Le volume sur *Dieu, son existence, sa providence*, de M. G. Rabeau, paru dans la « Bibliothèque catholique des sciences religieuses », montre comment l'on peut traiter un sujet d'une manière neuve et originale, sans s'écarter le moins du monde des solutions traditionnelles, et, en même temps, comment le problème de Dieu, traité en toute son ampleur, a la complexité même de tout notre savoir et requiert un appel à une multitude de disciplines distinctes. Et l'on admirera d'autant plus le travail de M. Rabeau que l'auteur obéit à un souci constant de simplicité et de clarté, évitant, en des problèmes particulièrement difficiles, les formes techniques des spécialistes, qui peuvent donner au public l'impression de la profondeur, mais souvent aussi l'impression d'une impénétrable obscurité.

Notons encore, à la louange de M. Rabeau, un effort, généralement très heureux, pour utiliser, dans les doctrines contemporaines, tous le aspects positifs susceptibles de s'accorder avec les exigences fondamentales des preuves classiques de l'existence de Dieu. Il ne s'agit nullement là d'un éclectisme qui viserait à rassembler vaille que vaille des éléments venus de sources disparates, mais d'un sentiment très vif des multiples implications d'une doctrine assez riche et compréhensive pour s'assimiler sans contrainte les aspects nouveaux d'une même et universelle vérité.

M. Rabeau, enfin, a réussi admirablement à mettre en valeur l'essentiel, la forme, si l'on veut, des divers arguments de l'existence de Dieu, en indiquant, d'un simple mot souvent, mais juste et précis, les adaptations requises par le progrès du savoir. Si l'on ajoute à tous ces mérites, celui d'un style agréable, on conviendra que M. Rabeau a su nous donner, par ces pages sans prétention, un beau et bon livre.

VIII. M. Marcel Lallemand vient de publier sur *Le Transfini, sa logique et sa métaphysique*, un travail qui, à bien d'autres mérites, joint celui d'une parfaite clarté, ce qui peut passer pour assez exceptionnel en cette matière.

L'ouvrage est divisé en trois parties : la première est consacrée à l'exposé élémentaire de la théorie des nombres cardinaux et ordinaux transfinis ; la deuxième est une discussion de la notion cantorienne du transfini ; la troisième réfute les doctrines finitistes et démontre la possibilité du transfini actuel et du transfini successif. Les philosophes seront très intéressés par les discussions de M. Marcel Lallemand. Ils l'approuveront d'abord de rejeter le mot *infini* hors des mathématiques : « *Infini*, dit-il avec raison, devrait qualifier l'Etre subsistant seul et *transfini* les multitudes appelées jusque-là infinies », — ensuite, d'éliminer l'expression de *nombre infini*, qui, dans les termes, est contradictoire. Il y aurait même lieu d'écarter aussi l'expression de *nombre transfini*, également équivoque, pour ne retenir que celle de *multitude transfinie*, qui a l'avantage de souligner, selon la profonde remarque de saint Thomas, que la notion de multitude a plus d'extension que celle de nombre.

Du point de vue où se place M. Marcel Lallemand, il faut convenir que non seulement la notion d'un transfini successif (éternité du monde) n'est pas contradictoire, mais encore que ne l'est pas davantage celle d'un transfini actuel. Les arguments par lesquels on écarte cette notion comme contradictoire reposent, en somme, sur une pétition de principe, soulignée très clairement par le Cardinal Mercier : « Que la question de la passibilité d'une multitude infinie soit discutable, nous le voulons bien, mais le débat ne peut être tranché par cette considération sommaire que toute agglomération d'unités est essentiellement finie. Confondre la multitude et le nombre, ce serait résoudre une controverse par

une pétition de principe » (*Métaphysique générale*, p. 196). Cela nous décide à battre notre coulpe, comme M. Lallemand (p. 298), après M. Le Masson (dans sa *Philosophie des Nombres*), nous y engage très aimablement[1].

IX. La deuxième journée d'études de la Société thomiste (Juvisy, 11 septembre 1933) a été consacrée au problème de la *Philosophie chrétienne*. Le volume publié sous ce titre par les Editions du Cerf nous apporte le texte complet des rapports et des discussions qui les suivirent.

Le premier rapport, de M. Aimé Forest, avait pour objet le problème historique de la philosophie chrétienne. C'est une belle page d'histoire, érudite et précise, que M. Forest a écrite sur une question particulièrement difficile. Elle contribue à donner au problème en jeu sa forme et sa signification concrètes, en même temps qu'elle montre à l'évidence que, quelques difficultés que l'on éprouve dans l'abstrait à définir l'essence « philosophie chrétienne », c'est une réalité qui s'impose à l'historien des doctrines. M. Forest, par une voie différente de celle que M. Gilson, dans son *Esprit de la philosophie médiévale*, et nous-même, dans notre *Essai sur les rapports entre pensée grecque et pensée chrétienne*, avions suivie, aboutit aussi aux mêmes conclusions.

Le deuxième rapport, du R. P. Motte, est intitulé : « Vers une solution doctrinale du problème de la philosophie chrétienne ». Le R. P. Motte s'attache à montrer, en excellents termes, qu'il « y a une activité spécifiquement chrétienne de la pensée philosophique ». Il ajoute : « Parce que les difficultés que le christianisme aide à surmonter sont inhérentes au labeur philosophique, la raison pure et la raison secourue par la foi sont en des situations spécifiquement distinctes par rapport à leur tâche. Autrement dit, il faut distinguer la philosophie comme œuvre et la philosophie comme activité : *opus*, *operatio*. L'œuvre, la construction idéologique supposée parfaite, n'a pour détermination formelle que sa vérité. L'opération, au contraire, médiatrice entre le sujet et l'œuvre, peut recevoir d'autres déterminations que celle de son terme, à savoir celles qui affectent le sujet en tant

1. En discutant un passage de nos *Etudes sur le problème de Dieu dans la Philosophie contemporaine* (Lyon-Paris, Emmanuel Vitte).

précisément qu'il vise ce terme. C'est ici qu'intervient l'aide chrétienne : elle met précisément le sujet dans une condition essentiellement nouvelle par rapport à son objet, parce qu'elle répond à une difficulté intrinsèque à l'exploration de cet objet ». Allant plus loin encore et montrant les difficultés inhérentes à l'œuvre proprement en exclusivement rationnelle, le P. Motte déclare que « la *philosophie perennis* ne peut se développer qu'à l'ombre de la foi chrétienne ».

Les discussions qui suivirent les deux rapports n'ajoutèrent rien d'important aux exposés, historique et doctrinal, de M. Forest et du R. P. Motte. Malgré les difficultés nombreuses qui furent soulevées, on garde l'impression que l'accord sur l'essentiel est à peu près complet. Même les observations du R. P. Mandonnet, d'une part, et de M. Van Steenberghen, de l'autre, ne paraissent pas procéder d'un véritable désaccord, mais plutôt de divergences d'expressions qui ne touchent pas au fond de la question.

Quant aux adversaires de toute notion de philosophie chrétienne, on peut bien s'attendre, comme le remarque le P. Motte, que les conclusions de la Journée, quelles qu'elles soient, leur paraîtront toujours « exorbitantes ». Précisément, M. Emile Bréhier, dans une recension, publiée dans la *Revue philosophique* (1933, p. 146), de notre travail *La philosophie chrétienne et la pensée contemporaine* (Paris, Téqui), après avoir rapporté (d'une manière d'ailleurs inexacte, parce que tronquée) nos remarques sur la notion de philosophie chrétienne, écrivait, en nous félicitant ironiquement de notre franchise (mais qui donc a manqué de franchise en ce domaine ?) que, dans une conception telle que nous l'exposions et telle que l'avait exposée notre *Essai sur les rapports entre pensée grecque et pensée chrétienne*, toute discussion devenait superflue. L'exposé du R. P. Motte à la Journée d'études fournirait évidemment à M. Bréhier le même prétexte pour une fin de non-recevoir. Mais ce serait à notre tour de dire que ce parti-pris systématique est bien peu philosophique et relève de préjugés qui n'ont rien de rationnel. Que M. Bréhier prétende ne rien recevoir de la Révélation chrétienne, libre à lui. (Encore doit-on remarquer que s'il voulait s'en tenir résolument à cette abstention, il en perdrait largement la moitié de son esprit. Croyants ou in-

croyants, nous vivons, *volens nolens*, sur le trésor chrétien). Mais ceux qui acceptent, pour des raisons qui, d'ailleurs, se proposent clairement, le concours de la Révélation chrétienne, ne justifient pas par la règle de foi les acquisitions qui peuvent résulter de ce concours, mais par la raison naturelle. Les sources où nous puisons ne regardent que nous, et ce sont les résultats que nous offrons à la critique des philosophes, en leur demandant de les juger du point de vue proprement philosophique, tels aussi qu'ils se présentent, c'est-à-dire du point de vue rationnel. Cette observation, qui n'est pas une simple réponse *ad hominem*, nous ramène à la distinction que le R. P. Motte établissait entre l'*operatio* et l'*opus*. C'est là, croyons-nous, comme l'a bien montré J. Maritain, qu'est la clé du problème. La Journée d'études de Juvisy aura contribué à le faire mieux comprendre.

X. M. Bergson avait commencé, dès 1919, à réunir dans un premier volume, intitulé l'*Energie spirituelle*, des conférences ou articles dispersés en diverses revues. *La Pensée et le Mouvant*, qui vient de paraître, achève ce travail de rassemblement et permettra désormais de consulter facilement des textes de M. Bergson qui étaient devenus à peu près introuvables, à savoir les études concernant *Le possible et le réel* (étude qui n'avait paru jusqu'ici qu'en suédois), *L'Intuition philosophique*, *La perception du changement*, *L'Introduction à la Métaphysique*, *La philosophie de Claude Bernard*, *Le Pragmatisme de M. James*, *La vie et l'œuvre de Ravaisson*. Outre ces études, un tiers environ du volume est constitué par le travail inédit qui donne son nom à l'ouvrage, *La Pensée et le mouvant*. M. Bergson y expose l'itinéraire qu'il a suivi, depuis le moment où sa pensée se détacha décidément du positivisme spencérien pour s'engager dans une direction nouvelle. Il reprend à cette occasion la plupart des questions qu'il a abordées jusqu'en 1920, date où ces pages furent composées, en s'efforçant principalement de montrer comment se sont enchaînées et comment se commandent logiquement les thèses qui composent la philosophie bergsonienne. Par moments, cet exposé revêt une allure apologétique ou défensive. Mais c'est relativement rare. Et l'on peut le regretter, car on garde un peu l'impression que le bergsonisme est à prendre ou à laisser comme un tout.

Il y aura lieu sans doute de revenir plus longuement sur les différentes études qui composent le nouveau volume de M. Bergson. En tout cas, dès à présent, un fait est certain : c'est que, même après les *Deux Sources*, M. Bergson maintient intégralement toutes les thèses antérieures de sa philosophie. Il faudra donc se résigner à interpréter les *Deux Sources* d'après l'*Evolution créatrice* et les ouvrages antérieurs, d'après aussi *La perception du changement*, reproduite ici sans modification. Il nous semble que la tâche de certains interprètes de Bergson n'en sera pas facilitée !

XI. M. J. Vialatoux a une manière bien à lui d'aborder et de traiter les problèmes de politique sociale et économique : le recours constant aux principes, souvent plus implicites qu'énoncés, qui commandent les doctrines ; la mise en vive lumière de l'appareil idéologique qui domine les systèmes les moins soucieux, en apparence, de philosophie, une façon à la fois subtile et ferme de saisir les points critiques, ces qualités diverses, jointes à une information très étendue, font des travaux de M. Vialatoux une riche matière de réflexion pour tous ceux qui s'intéressent au mouvement contemporain des idées.

Le dernier volume de M. Vialatoux, consacré à la *Philosophie économique*, est de la même veine que les précédents. Abordant tour à tour l'étude de l'illusion matérialiste du Libéralisme économique (ch. I), de la notion d'économie politique (ch. 2), de la philosophie libérale de Locke (ch. 3), enfin des conceptions malthusiennes des rapports de l'économie et de la population, c'est, comme le précise le sous-titre de l'ouvrage, une critique générale du Naturalisme que M. Vialatoux a entreprise, à propos de quelques-unes de ses applications dans l'ordre social et économique, comme naguère il l'avait faite du point de vue politique. L'avant-propos de l'ouvrage comporte quelques pages d'une admirable netteté, où M. Vialatoux, débrouillant préalablement la matière de son discours, définit les notions de *loi* et de *nature* et montre comment le naturalisme est essentiellement une tentative de ramener les lois politiques et les lois morales à des faits sociaux dominés par des lois scientifiques « naturelles », du même ordre que celles qui régissent le monde matériel, c'est-à-dire, à une Physique sociale. C'est par là que le Natura-

lisme devient un vrai Matérialisme, — un matérialisme dominé par l'illusion que l'on pourrait étudier et classer les faits sociaux sans recourir au point de vue de la finalité, c'est-à-dire d'un idéal régulateur, proprement d'une loi *morale*. Telle est l'idée centrale des belles études de M. Vialatoux, qui seront fort utiles pour aider tous ceux qui réfléchissent à résister à l'ambiance matérialiste qui pèse si lourdement sur le monde moderne.

XII. Les *Elementa philosophiae scholasticae* de Séb. Reinstadler poursuivent leur brillante carrière. Une quinzième édition vient de paraître, qui ne diffère pas sensiblement de la précédente. Ce succès montre assez combien sont justement appréciées les qualités de doctrine et d'exposition des *Elementa*.

Le *Manuel de Philosophie* que M. l'abbé Lemasson a publié à la librairie Beauchesne sera certainement très bien accueilli par les professeurs de philosophie de l'enseignement secondaire. Fond et forme, il le mérite hautement. Destiné aux candidats au baccalauréat, il comporte les divisions consacrées par les programmes et traite scrupuleusement de toutes les questions sur lesquelles les candidats peuvent être interrogés. Les doctrines proposées par l'auteur sont les doctrines traditionnelles. M. Lemasson s'est bien gardé de croire que, pour réussir au baccalauréat, un élève devait nécessairement ignorer qu'on a pensé avant Descartes. Au reste, il n'y a plus que M. Brunschvicg pour le croire. Encore n'en est-il plus très sûr ! Sans aller jusqu'à cet excès, des Manuels de philosophie bien intentionnés croient devoir sacrifier au nominalisme et jugent prudent de bergsoniser largement. Beaucoup trop même. M. Lemasson, visiblement, se laisse peu impressionner par la mode et, tout en soulignant les grands bénéfices que nous devons à la spéculation moderne, surtout dans le domaine de la psychologie, ne manque pas défendre avec fermeté et netteté les solutions classiques, thomistes la plupart du temps.

Quant à la forme, ce Manuel mérite aussi de grands éloges. Méthode, clarté, élégance même des exposés, typographie excellente : tout se réunit ici pour promettre à ce Manuel le grand succès qu'il mérite.

XIII. — Le R. P. Bremond se défend d'avoir voulu faire

de son *Dilemme aristotélicien* un réquisitoire contre Aristote. Voilà qui était bien inutile, car, en vérité, on a plutôt le sentiment, à lire le P. André Bremond, qu'il s'agit de l'une de ces discussions que seule peut engendrer une fervente amitié, une de ces amitiés que sa ferveur même rend exigeante et parfois un peu taquine et chicaneuse. Cela même peut s'appliquer au travail du P. André Bremond. Mais gardons-nous bien de le lui reprocher. De tels amis sont une bénédiction du ciel !

« Dilemme aristotélicien ». Qu'est-ce à dire ? — Ce dilemme est multiple, ou, si l'on veut, se retrouve sous différentes formes dans tout le système. Aristote veut sauver le primat platonicien de l'Intelligible. Mais, en repoussant obstinément la transcendance de l'Idée, voici que le primat de l'Intelligence est gravement compromis, car l'Idée désormais n'est plus au principe, mais au terme.

D'autre part, si l'âme n'est rien d'autre que pure forme d'un corps organique, l'idée dans l'esprit apparaîtra comme un simple résultat de la sensation. Mais, par contre, s'il est vrai que l'intellect transcende la connaissance sensible, si les idées sont indépendantes des choses, ne doit-on pas dire que l'Intelligible, l'Idée, sont transcendants ?

Le dilemme affecte encore le problème de l'Acte pur. L'Acte pur est transcendant, affirme nettement Aristote, tellement transcendant qu'il ne connaît pas même l'univers qu'il meut par le désir de sa perfection. Mais, quelle causalité est-ce là ? Causalité efficiente, et efficiente en tant qu'intelligible ? Dans ce cas, l'Idée transcendante est cause et principe universel et Aristote aboutit au thème condamné du platonisme ! Sinon, l'Acte pur n'est que cause finale. Il meut en tant que désiré, ce qui est bien obscur. Ou bien il n'est que cause mécanique, chose incompatible avec la nature de l'Acte pur. Comment tirer au clair toutes ces difficultés ?

Enfin, l'Idée, dit Aristote, n'est que dans les choses. C'est la forme, principe du mouvement naturel. Mais alors, la Nature ne se suffit-elle pas ? Quelle nécessité de poser un Acte pur, solitaire et stérile ? Le Bien et le Beau ne sont-ils pas désormais bien plus au terme des choses qu'au commencement, effets plutôt que causes ?

Nous croyons qu'en appliquant au R. P. André Bremond la

méthode d'exquise amitié dont il use avec Aristote, on pourra lui faire d'assez nombreuses chicanes sur les détails. Le chapitre sur la substance en particulier nous paraît assez litigieux. Mais, dans l'ensemble, la thèse est juste. L'antiplatonisme aigu d'Aristote n'est peut-être pas la cause unique de toutes ces apories où il s'embarrasse et que le P. Bremond a bien soulignées, mais c'en est sûrement l'une des principales. Car il n'y a de solution aux problèmes aristotéliciens que par le recours aux Idées, et c'est justement le mérite de saint Thomas d'avoir incorporé à l'aristotélisme l'idéalisme platonicien, dûment corrigé des excès qu'Aristote lui reproche avec raison. Saint Thomas, comme le P. André Bremond l'indique fort bien, achevait par là l'aristotélisme et fournissait à ses éléments le principe de cohésion qui leur fait cruellement défaut. Mais il faut ajouter que la cause première de ces déficiences, tant platoniciennes qu'aristotéliciennes, réside dans l'absence de la notion de création. Platon, d'une part, allait à faire subsister les Idées, et Aristote, s'insurgeant contre cette subsistance, qui doublait sans profit le monde sensible d'un monde intelligible, compromettait la transcendance de l'Intelligible. La doctrine de la création permet seule de réconcilier ces deux grands esprits, en sauvant à la fois la réalité transcendante des Idées dans la Pensée divine créatrice et leur immanence réelle au monde sensible, créé par Dieu à leur image.

XIV. Le *Plotin* de M. Edouard Krakowski est, comme les précédents volumes de la collection « Les Maîtres de la pensée religieuse », un ouvrage destiné au grand public cultivé, et l'ambition de l'auteur a été de traduire les difficiles abstractions de la philosophie alexandrine en un langage plus facilement accessible. Disons tout de suite qu'il y a réussi et que le travail qu'il nous présente se recommande par ses qualités de clarté comme par l'agrément du style.

Il a, d'ailleurs, d'autres mérites plus solides, en particulier celui d'une large information sur tout ce qui touche aux doctrines néo-platoniciennes. M. Krakowski était bien préparé, par ses travaux antérieurs sur Plotin, pour écrire cette sorte d'histoire du paganisme religieux, qui est comme une synthèse de tous les mouvements, doctrinaux et mystiques, de l'hellénisme des pre-

miers siècles de notre ère. A ce titre, son ouvrage constitue un exposé rapide, exact en gros — mais en gros seulement — des antécédents du néo-platonisme plotinien, c'est-à-dire des courants alexandrins et des légendes orphiques et pythagoriciennes qui les alimentent en même temps que les thèmes proprement platoniciens, — et aussi du développement des théories plotiniennes chez Porphyre, Jamblique, Proclus, et de l'influence qu'elles ont exercée sur la pensée chrétienne et sur la spéculation philosophique, en particulier sur Bergson.

Pour le fond, M. Krakowski est préoccupé de mettre en lumière deux points qui lui paraissent essentiels. Il veut d'abord montrer que le néo-platonisme plotinien n'est pas une corruption de l'hellénisme platonicien, mais une suite logique de celui-ci, la logique ici invoquée étant la logique vivante, qui amène au jour tout l'implicite et accroît le capital primitif de données nouvelles accordées aux exigences fondamentales de la doctrine. On peut, sur ce point, donner raison à M. Krakowski. L'autre souci de M. Krakowski est de montrer qu'il existe une certaine continuité entre le mysticisme païen et le mysticisme chrétien. Gros problème, où nous craignons que certaines formules de l'auteur ne comportent plus de difficultés que de lumière. Il nous semble cependant que M. Krakowski, sous l'ambiguïté de quelques expressions, propose une solution acceptable. Voici, en effet, comment il résume sa pensée, en termes, en somme, assez heureux. « Nous découvrons dans saint Augustin et dans le pseudo Denys l'Aréopagite, deux très fortes pensées, véritablement neuves par rapport aux doctrines plotiniennes. La mystique que Plotin portait en lui semble n'avoir pu s'épanouir que fécondée par le souffle chrétien. Demeurée païenne, elle se perd en théurgie, s'évapore en subtilités mythiques ; mise au service du Christ, elle fournit à l'extase souhaitée un intermédiaire privilégié : le dieu vivant cloué sur la croix. Si la philosophie de Plotin, malgré ses apparences platoniciennes, et partant intellectualistes, est surtout une mystique, le véritable avenir du néo-platonisme n'était point dans le paganisme qui l'usurpa, mais dans le christianisme qui s'en empara comme d'un instrument forgé tout exprès » pour exprimer ses propres doctrines.

(A suivre.)

R. JOLIVET,
Doyen de la Faculté de philosophie de Lyon.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — Contribution à l'histoire de l'Ave Maria

Les numéros 494 et 495 de l'ancienne *Revue du Clergé* (15 août et 1er septembre 1914) contiennent une traduction de deux études du P. Thurston : Les origines de l'*Ave Maria*, — la seconde partie de l'*Ave Maria*. Il n'est question de Sainte Melchtilde ni de sainte Gertrude. D. C. Essayons de réparer cette omission en nous servant des *Preces Gertrudianæ* et de la Vie et Révélations de sainte Gertrude, traduction de Dom Mège.

Quelle est, pour ces deux saintes (elles sont mortes 1290 et 1301), la forme de l'*Ave Maria*. Leurs œuvres ne le contiennent pas à l'état isolé ; mais il est facile de voir ce qu'il était dans les paraphrases qu'elles aiment à en faire.

Voici le premier des trois *Ave Maria* pour obtenir une bonne mort, de sainte Melchtilde. « Je vous salue, Marie, pleine de « grâce, le Seigneur est avec vous. Vous êtes bénie entre les fem- « mes et Jésus, le fruit de vos entrailles est béni ; Sainte Marie, « mère de Dieu, de même que... ainsi assistez-moi, je vous en conjure, à l'heure de la mort, en repoussant de moi toute puissance ennemie. Ainsi soit-il.

Remarquons d'abord la présence du nom de Jésus. Le P. Thurston dit que l'on attribue son introduction dans l'*Ave Maria* à Urbain V (†1264). On s'en servait peu après et peut-être déjà du temps de Gertrude de Helfta.

Remarquons la présence d'une seconde partie. Le P. Thurston dit que « les plus anciennes traces d'une seconde partie se ren- « contrent, semble-t-il, dans la paraphrase de l'*Ave Maria* attribuée à tort à Dante (†1321). Mais probablement contemporaine de ce poète. Cette seconde partie n'existe pas dans la paraphrase

qui est connue sous le nom d'*Ave Maria* cœlicum ou céleste : « *Je vous salue* par la toute puissance de Dieu le Père, etc. : *O Ma-* « *rie*, qui éclairez, de votre gloire le ciel et la terre ; *ô pleine de* « *grâce, le Seigneur, le* fils unique de Dieu le Père, etc.. *est avec* « *vous* : vous êtes bénie entre les femmes, vous qui avez éloigné « la malédiction d'Eve, etc., *et béni est le fruit de vos entrailles* « *Jésus-Christ* Seigneur et Créateur de toutes choses qui bénit et « sanctifie tout et par qui tout est enrichi et sanctifié. Ainsi « soit-il. » Cette absence, qui s'explique parce que cet *Ave* céleste est une louange et non une prière, montre que l'addition de cette seconde partie est facultative et occasionnelle.

Remarquons les mots « à l'heure de la mort ». L'une et l'autre sainte sont très préoccupées de l'heure de la mort et de l'assistance spéciale dont on y a besoin. Dans l'abrégé, le petit Office de la Vierge que sur sa demande, Notre Seigneur apprit à sainte Gertrude, on lit : « La prière suivante se doit répéter après cha- « cune des Heures : Je vous loue et je vous salue, mère de toute « félicité.., vous suppliant de nous secourir dans tous nos be- « soins et à l'heure de notre mort. Ainsi soit-il. » Dans les « *Soupirs d'un pécheur de Marie*, nous lisons, entre autres demandes : « Daignez m'assister à l'heure de la mort ». Sainte Gertrude a fait une « *Prière pour inviter la Sainte Vierge à notre mort*. Dans les *cinq glaives de douleur* (cinq et non sept) qui ont percé le cœur de la mère pendant la Passion du Fils, chacune des prières à l'occasion de ces cinq glaives contient une demande de bonne mort : « Daignez, dit la première, m'assister à l'heure de la mort... » Voici enfin la *Salutation d'or* qui est comme l'aboutissement de tout : « Je vous salue, ô lis plus blanc que la neige... « Je vous salue, rose brillante..., venez à mon secours, pauvre pé- « cheur que je suis, venez, maintenant et à l'heure de ma mort. « Ainsi soit-il. » Ces paroles si remarquables étaient-elles ajoutées à la première partie de l'*Ave Maria*, ou simplement comme ici à « Je vous salue ? » En tout cas a-t-on, avant 1256, séparément sans doute, mais a-t-on tout notre *Ave Maria*, sauf la variante, *venez à mon secours*, au lieu de *priez* pour moi ou pour nous (et venez à mon secours vaut mieux que priez.)

Ajoutons à cela deux extraits de sa Vie.

1° « Pour ce qui est de l'*Ave Maria*, elle apprit qu'il fallait le dire de cette sorte : « Désirer le soulagement des affligés à ces

« mots. *Ave Maria.* Demander à Dieu le goût de la grâce pour « ceux qui ne l'ont pas, à ces autres mots, *gratia plena ;* prier « Dieu de pardonner aux pécheurs quand on dit *Dominus te-* « *cum ;* demandez à Dieu pour ceux qui commencent à bien « vivre la grâce de bien continuer à : *Benedicta tu in mulieribus ;* « demander à Dieu la perfection de ses élus à ces paroles : « *Benedictus fructus ventris tui ;* priez Dieu de les éclairer de la « véritable lumière à ces mots : *Jesu splendor aeternae claritatis :* « demander à Dieu son amour et la charité à ces autres mots : *et* « *figura substantiae ejus.* Car, à chaque *Ave Maria*, l'on doit « toujours ajouter à la fin, *Jesu splendor œternae claritatis et fi-* « *gura substantia ejus.*

2° « Ne pouvant dire autant d'*Ave Maria* que la Sainte Vierge « avait été d'années sur la terre (63, croyait-on), », à cause de l'infirmité qui la retenait au lit, Gertrude tâchait, néanmoins, d'accomplir ce nombre autant qu'elle le pouvait, par la distinction qu'elle faisait des mots qui composent cette prière. Elle y distinguait donc trois parties qui étaient : *Ave Maria gratia plena Dominus tecum* — *benedicta tu in mulieribus* — *et benedictus* fructus ventris tui Jesus, n'ajoutant pas, comme il est dit plus haut, Jesu, splendor œternae claritatis..., etc., qui sont peut-être l'origine de l'addition de *Jésus* tout court, et ne faisant pas la génuflexion en saluant. Et de fait, ces trois parties étant trois salutations, *Ave... benedicta...*, *benedictus*, elle disait trois salutations, et pour ainsi dire trois *Ave Maria.* Mais elle ne pouvait le faire que parce que la soudure des trois parties était encore récente et qu'elle avait parfaitement connaissance de leur séparation primitive.

Devant ces faits, nous nous étonnons que le P. Thurston n'en ait pas parlé.

Ajouterons-nous que nous connaissons peu, si même nous connaissons et s'il existe, de plus belles prières que celles des *Preces Gertrudianae.* En 1861, le P. Denis, jésuite, a donné une traduction du texte latin qui n'a jamais été réimprimé depuis le XVII[e] siècle, 1671 à Cologne et qui est difficile à trouver, chez l'éditeur Casterman ; est-elle épuisée ? On ne pourrait mieux faire que de les publier de nouveau si on veut rendre le plus éminent des services à la vraie, solide et tendre piété.

E. Malbois,
Agrégé de l'Université.

II. — Simples notes relatives à l'Epopée de Gilgamesh[1]

En lisant cette Epopée, on peut se demander quel en est le *but général*, supposé que réellement elle en ait un. Puis, quelles idées représente l'action des personnages ? Veut-on montrer comment Gilgamesh est devenu un dieu des morts ? En-ki-doù, dont le nom signifie *Fait par-le-dieu En-ki*, représente-t-il l'homme tel que le dieu l'a fait ? Cet homme, qui commence par mener au milieu des animaux une vie semblable à celle des brutes, sent, après avoir joui des voluptés que lui prodigue la courtisane, son intelligence s'éveiller et s'épanouir. Faut-il attribuer, comme on l'a fait, l'éveil et le progrès de l'esprit à la satisfaction de l'instinct sexuel ?

C'est surtout la comparaison du récit biblique du Déluge avec celui de la XIe tablette de l'Epopée du VIIe siècle qui intéresse le Bibliste.

A la suite de quelques réflexions échangées dans la *Revue Apologétique*[2], il nous a semblé que les notes suivantes ne seraient pas sans utilité.

1. Il est incontestable que la tradition plastique de Gilgamesh remonte à l'époque proto-sumérienne, puisque la plupart des cylindres-cachets connus représentant la lutte du héros avec un animal ou son passage à travers la forêt de cèdres sont du

1. Rappelons en quelques mots les lignes principales de cette épopée, qui présente d'ailleurs d'importantes lacunes. Gilgamesh fatigue par ses vexations les gens d'Erek dont les lamentations parviennent jusqu'aux oreilles des dieux. Avec un peu de boue, un rival du tyran est créé, c'est Enkidoû, doué d'une force prodigieuse. Celui-ci, élevé au milieu des bêtes, prend part à leur vie et tourmente les pâtres du voisinage. Pour s'en débarrasser, un chasseur le livre à une courtisane... Plus tard, Enkidoù entraîne Gilgamesh dans une expédition lointaine contre le monstre Houmbaba et délivre ainsi les gens d'Erek. L'issue de l'expédition est heureuse ; mais bientôt Enkidoù meurt. Son compagnon, craignant le même sort, entreprend un long voyage pour demander à un de ses ancêtres *le secret de la vie*. Et cela amène l'aïeul à lui raconter le Déluge, dont il fut le héros...

A la fin, Gilgamesh évoque l'ombre de son ami pour se renseigner sur le sort qui attend l'homme après la vie présente. Il n'est pas riant, ce sort...

A travers toutes les péripéties de son existence, Gilgamesh se comporte comme un héros, presque comme un dieu. Son nom est toujours précédé du déterminatif divin et, en certains textes, il figure comme un des dieux des « Enfers ».

2. Numéros de juin 1934, p. 737-738 et de juillet 1934, p. 366-368.

temps de Lougal-anda[1], donc du début du 3e millénaire ou de la fin du 4e.

Ce fait implique-t-il l'existence d'une tradition *écrite* contemporaine ? Rien ne le prouve.

2. Depuis quelques années, on possède des fragments *sumériens*, antérieurs peut-être à 2000 environ, qui se rapportent à notre héros. La seule conclusion qui en résulte est que, à cette époque, quelques scènes au moins relatives à Gilgamesh étaient rédigées sur tablettes. On sait, d'ailleurs, qu'elles ne furent pas toutes introduites dans le poème du VIIe siècle, tel que nous le con-
Gilgamesh et le « dragon » Zou[2].

3. Il faut en dire autant des fragments sumériens et akkadiens[3] contemporains de la 1re dynastie de Babylone, entre 2000 et 1800 en chiffres ronds[4]. Il est parfaitement admissible que l'imagination qui conçut l'Hercule suméro-akkadien ait créé, peu à peu, des épisodes divers qui se transmettaient oralement — et dont quelques-uns[5] furent *écrits* à une époque que nous ne connaissons pas.

4. Le texte de l'Epopée en 12 tablettes est une *copie* faite au VIIe siècle, pour la « Bibliothèque » d'Ashourbanipal. L'ordre de ces tablettes a été fixé par Jensen, il y a environ 35 ans. Cet ordre est naturel et insinué quelquefois par le texte lui-même ; mais enfin, rigoureusement, il ne s'impose pas toujours d'une manière absolue, et, quoi qu'il en soit, il n'est pas indiqué par le copiste assyrien.

A quelle époque remonte *la composition* de chacune de ces 12 tablettes ? Il est impossible de le dire. Quand a-t-on fait choix, parmi les gestes que la tradition plastique ou la tradition écrite attribuait à Gilgamesh, de ceux qui figurent dans le texte du VIIe siècle ? Peut-on songer au temps de la 1re dynastie babylonienne — sous Ammisaduga par exemple, auquel remonte le *fragment-*

1. Qu'on nous excuse de renvoyer à notre *Religion sumérienne...*, p. 116-117 et de recommander les notes.
2. Langdon, *Journal of roy. Asiatic Society*, 1932, p. 912.
3. Le mot *akkadien* est pratiquement synonyme de *sémitique*.
4. Tel morceau est considéré par les uns (Langdon, *l. c.*, p. 942, note 2) comme partie du mythe *Lougalbanda-Zû*, et par d'autres (Gadd, *Rev. d'Assyriologie*, 1933, p. 134) comme partie de la XIIe tablette du grand poème.
5. Cf. notre *Relig. sumér.*, 117, et fin de la n. 10.

SCHEIL du Déluge ? Ce n'est pas impossible, mais ce n'est pas démontré.

5. La tablette XI est une des plus intéressantes, nous l'avons rappelé. Il y a là une tradition du Déluge qui fait songer à celle de la Genèse[1] ; à quelle époque faut-il en reporter la composition?

On connaît d'autres récits du Déluge, les uns sumériens, les autres akkadiens comme celui de la XIe tablette ; ils sont fragmentaires, et, par suite, une comparaison rigoureuse est impossible : pourtant, il ne semble pas qu'ils reproduisent une tradition absolument identique. Et cela ne saurait étonner, car : 1° il est bien difficile qu'un récit ne subisse aucune altération ou modification en se transmettant, soit oralement, soit par écrit, au cours de 10 à 13 siècles ; 2° il est incontestable que les divers cercles religieux (Nippour, Ourouk, Our, etc.) ne conservaient pas d'une manière stéréotypée les vieilles légendes ; le poème de la Création en est une preuve.

Enfin, notons ce fait que, d'après un catalogue cunéiforme, l'Epopée de Gilgamesh provient « de la bouche de LSin-ligî-ounninnî[2] »...

Une des conclusions qui résultent de faits rappelés ci-dessus est que l'existence des fragments sumériens et akkadiens de notre Epopée au 3e millénaire ne suffit pas pour nous autoriser à reporter à cette date *la rédaction écrite* des 12 « chants » tels qu'on les trouve dans la *copie* faite au VIIe siècle.

Paris, 14 septembre 1934.

CHARLES-F. JEAN.

III. — A propos de l'enseignement de la religion

Un important congrès s'est tenu à Bruxelles au début du mois d'août : il avait pour objet l'enseignement de la religion dans les établissements d'enseignement moyen. Nous donnons ici les conclusions de ce Congrès :

I. La mentalité antisurnaturelle de la Société contemporaine,

1. On peut se reporter à notre récent ouvrage de vulgarisation *La Bible et les récits babyloniens*, p. 161-162.
2. Paul HAUPT, *Das babylon, Nimrodepos*, n° 51, l. 18.

nettement hostile au Christ, à sa doctrine et à son Eglise, imprègne si profondément l'âme de nos élèves, qu'elle la rend peu apte à s'intéresser aux doctrines chrétiennes et à tirer de ces doctrines un principe de vie intégralement catholique.

II. Les manuels et les programmes employés et appliqués jusqu'ici dans les cours de religion, ne se sont pas adaptés à la mentalité nouvelle de la jeunesse et paraissent nettement inférieurs aux services que le professeur est en droit d'attendre d'eux.

III. Cette mentalité antisurnaturelle ne peut être efficacement combattue par le cours de religion que si ce dernier, sans rien abandonner de son aspect didactique intellectuel et doctrinal, acquiert en plus un caractère vital, stimulant le cœur et la volonté du jeune homme, et sollicitant l'adhésion de toutes ses énergies à un idéal transcendant et divin.

IV. Cette transformation du cours de religion suppose une concentration de toute la doctrine, dogme et morale, autour de la personne, non abstraite, mais vivante de N.-S. J.-C., Homme et Dieu, Rédempteur, Docteur et Exemplaire de l'Humanité, et autour de l'Eglise continuatrice de son œuvre.

La concentration de la doctrine autour du Christ et de l'Eglise suppose :

a) Chez les professeurs, une science théologique forte mais synthétisée, personnelle et non livresque, appuyée sur une foi fière, sûre, éclairée, et sur une charité compréhensive du vrai et du bien, partout où ils se trouvent, mais ferme aussi à dénoncer l'erreur et le mal.

b) Dans les programmes, une répartition et un groupement de matières qui conduiraient de la connaissance de l'homme à celle de Dieu, de celle de Dieu à celle de l'adoption divine, du Christ, de son œuvre et de sa doctrine, de l'Eglise et de sa mission.

c) Dans les manuels, un exposé de la doctrine, inspiré par les vues précédentes et les programmes renouvelés.

IV. — Situations dans les affaires

Par ces temps de chômage, nous sommes heureux de signaler à nos lecteurs que l' « Union Nationale du Commerce Extérieur de la France », association d'industriels patronnée par le Gouvernement, dispose parmi ses membres de nombreuses situations diverses en France et à l'étranger, pour les personnes des deux sexes et de tous âges. Il ressort de la dernière assemblée générale de l'U. N. C. E. F., que les collaborateurs vraiment capables pour des situations lucratives font défaut, surtout pour les services commerciaux.

Les candidats munis de références peuvent avoir de suite des situations lucratives ; les débutants peuvent faire un stage à l'Ecole professionnelle de l'Association, tout en travaillant pour augmenter leur valeur et leur gain.

Pour tous renseignements, il suffit d'écrire en indiquant ses antécédents à la direction, 3 *bis*, rue d'Athènes, à Paris.

PETITE CORRESPONDANCE

UNE BROCHURE ADVENTISTE

Q. — *Quel est le titre de la brochure adventiste signalée par la* R. A. *dans un article de juin* 1934 ?

R. — Cette brochure du juge RUTHERFORD a pour titre : *Le Royaume. L'Espérance du monde*. Elle est éditée par le « Tour de garde ». Société de bibles et de tracts. 129. faubourg Poissonnière. Paris-11e. Notre collaborateur a suffisamment mis en lumière le caractère nocif de cette brochure pour que nos confrères sachent à quoi s'en tenir.

E. O.

REVUE DES REVUES

REVUES D'INTERET GENERAL

La Vie intellectuelle. — 10 septembre 1934. — Cyril M. E. W., *Le Catholicisme en Pologne.* — « Résumons : le catholicisme a encore de très fortes réserves en Pologne. La masse de la nation continue à être catholique, dans une bien plus large mesure qu'en France. Mais comme en Espagne, l'Eglise ne peut se laisser aller à la léthargie du « beatus possidens ». Il faut veiller au grain.

« Les dangers qui menacent l'Eglise de Pologne proviennent moins d'un mouvement religieux que des idéologies politiques, entachées de matérialisme, qui se partagent la jeunesse. La réaction nécessaire consiste donc à revivifier et à approfondir la vie *religieuse* des catholiques indifférents ou hésitants, à multiplier le travail *social*, le tout au détriment de la *politique*, qu'il faut absolument chasser du temple de Dieu.

« Espérons que la Pologne jouira des deux conditions essentielles pour que la consolidation religieuse s'y opère définitivement et sans heurts douloureux que l'Espagne a dû subir et subit encore : la stabilité politique et une longue période de paix, le redressement économique et le temps — quoi de meilleur pour calmer les passions et ramener les esprits à la pondération ? Fasse le ciel que l'autorité morale du maréchal Pilsudski et du cardinal Hlond y réussisse, des deux hommes qui gouvernent la Pologne au temporel et au spirituel ! »

The Month. — Août 1934. — Mgr Alban Goodier. *Quels furent les débuts de la Société de Jésus ?* A l'occasion du quatrième centenaire de la fondation de la Société. — Herbert Thurston examine *le « miracle » du cierge de Bernadette.* Tout le monde sait qu'au cours d'une apparition l'enfant plaça sa main sur l'extrémité d'un cierge allumé et que ses doigts ne furent pas brûlés. Les témoignages ne s'accordent pas autant qu'on pourrait souhaiter. Néanmoins le savant critique maintient l'exactitude du fait.

Septembre. — Herbert Thurston, *Le spiritisme aujourd'hui* (dans les pays de langue anglaise). Les masses populaires s'intéressent aujour-

d'hui au spiritisme plus qu'autrefois, mais c'est de leur part plutôt curiosité que conviction.

Etudes. — 20 juillet 1934. — Gaëtan BERNOVILLE, *Sur les pas de l'Armée du Salut. Une enquête parisienne* (Suite et fin) dans le numéro du 5 août. — Joseph LECLER, *De Charlemagne à Grégoire VII. Le pouvoir civil et le pouvoir spirituel.* — René BELLAIS, *Les escouades d'hommes catéchistes.* Rapport composé à l'occasion du cinquantième anniversaire de l'œuvre des catéchismes et lu aux journée qui ont célébré cette date.

— 5 août. — A., *Au pays des « Sans-Dieu »*. Un nouveau témoignage, celui d'une Russe orthodoxe qui a été longtemps dans les camps de travail forcé en Russie soviétique. On lira également l'article d'Henri du Passage *Les « Sans-Dieu »* dans le numéro du 5 juillet, à propos d'une exposition.

— 20 août. — Georges JARLOT, *La genèse du néo-corporatisme. L'œuvre des cercles catholiques d'ouvriers.* — Jean RIMAUD, *Quelques jugements sur l'école unique. Conditions et conclusions.* « Quelle que soit la noblesse de l'idéal poursuivi, les conditions préliminaires n'étant pas remplies, l'édification au jour le jour de l'école unique apparaît comme une aventure pédagogique. Et une aventure pédagogique est infiniment grave. »

— 5 septembre. — François CHARMOT, *L'ordre social et l'éducation. La Semaine sociale de Nice.* — Henri du PASSAGE, *Les secrets livrent leur mystère. Nouveaux documents sur la Franc-Maçonnerie.* — Joseph de TONQUÉDEC, *« Les miracles », d'après le Dr Henri Roger*, un des chefs de « l'Union rationaliste ». « Le livre de M. le Doyen Roger offrira un bon manuel aux « rationalistes » militants qui ne seraient pas trop difficiles sur le choix de leurs arguments. Ils y trouveront le moyen facile de faire croire à des auditoires mal informés que l'Eglise catholique se compose de fraudeurs (l'accusation de mauvaise foi est celle qui revient le plus souvent, à l'adresse des croyants, sous la plume de l'auteur) et de dupes. Pour nous, s'il fallait résumer en une phrase l'impression que nous laisse cet ouvrage, nous dirions simplement : ce n'est pas sérieux ».

— Céline LHOTTE, *Un retour à la vie chrétienne intégrale : la paroisse de Mesnil-Saint-Loup*, dans le diocèse de Troyes.

— 20 septembre. — Joseph BERTELOOT, *La crise de la Franc-Maçonnerie.*

REVUES DE SCIENCE RELIGIEUSE

L'Ami du Clergé. — 26 juillet 1934. — *La Franc-Maçonnerie.* Premier article. Suite et fin dans le numéro du 9 août.

— 2 août. — *Le Jubilé de* 1934-1935. Le gain du jubilé. Pouvoirs spéciaux des confesseurs et des curés.

— 6 septembre. — *L'Armée du salut.* Suite et fin dans le numéro du 13 septembre. Article bien documenté avec quelques conclusions pratiques sur la coopération ou la non-coopération aux œuvres salutistes.

— 27 septembre. — *La sanctification du dimanche. L'assistance à la messe.*

Nouvelle Revue théologique. — Juillet-août 1934. — Georges Guitton, *Un mystique tout aimable et trop oublié : le bienheureux Pierre Favre, premier prêtre de la Compagnie de Jésus* (1506-1546). A l'occasion du quatrième centenaire des premiers vœux prononcés par saint Ignace et ses six premiers compagnons dans une chapelle de l'abbaye de Montmartre.

— Pierre Delattre achève l'exposé douloureux de *la tragédie de l'Eglise évangélique. Une dictature ecclésiastique* (celle de l'évêque protestant Muller). — René Brouillard. *Présages, craintes espoirs superstitieux.* Etude pratique de théologie pastorale. — E. de Moreau, *Jeûne et abstinence aux premiers siècles de l'Eglise.*

Revue Thomiste. — Juillet-octobre 1934. — Dom Odon Lottin, *Le problème de la moralité intrinsèque d'Abélard à saint Thomas.* — Régis Jolivet, *L'idéalisme à la recherche du réel. Lachelier et l'idéalisme contemporain.* — François Valette, *La conscience morale en face du problème actuel de la guerre.* Voici l'essentiel des conclusions.

« Telles sont les principales conclusions capables, à notre avis, de régler la question du conflit possible entre l'impératif politique et l'impératif moral : caractère supra-individuel de la cause, et donc irresponsabilité individuelle dans le déclanchement de la guerre ; caractère passif de la coopération impérée, et donc irresponsabilité formelle dans l'exécution. C'est envisager le problème moral dans ses objets formels et sauver la hiérarchie nécessaire de ces objets.

« Nous n'irons pas jusqu'à tout justifier en temps de guerre, et, au nom de la coopération passive, laisser toujours en repos les consciences esclaves. Jamais on n'insistera assez sur les ravages et les atrocités que laisse envisager l'hypothèse d'une guerre... On doit tout entreprendre pour assurer une paix sur des bases moins anormales que celles d'une guerre, à condition d'éviter, ici aussi, l'obstacle tant réprouvé dans le fait de la guerre : l'utilisation de moyens injustes. Mais nous devons maintenir que, s'il est une chose à critiquer avant tout, c'est le rationnel premier des Princes et des Pouvoirs. A eux de tenter tous les moyens amicaux possibles pour établir le règne de la justice sans l'intervention armée... »

Ephemerides Theologicae Lovanienses. — Juillet 1934. — A. Janssen, *L'hystérectomie pendant la grossesse.* Ces derniers mois, une controverse a mis aux prises, d'une manière très courtoise d'ailleurs, le P. Gemelli, recteur de l'Université catholique du Sacré-Cœur, à Milan, et le P. Vermeersch, professeur à l'Université Grégorienne de Rome. Le P. Janssen retrace les principales phases de la discussion et puis donne son avis sur le fond de la question. Il conclut avec le P. Vermeersch : « L'extirpation de l'utérus cancéreux en grossesse ne constitue qu'un avortement indirect et elle est donc permise, si elle est jugée nécessaire pour la conservation de la vie de la mère. »

J. Salmans. *Sterilitas facultativa licita?* Les études récentes d'Ogino, Knaus, Smulders, ont établi presque avec certitude que la fécondation de la femme a lieu, contrairement à ce que l'on croyait généralement, vers le milieu de la période qui sépare deux menstruations. La morale permet-elle, en vue de prévenir la conception, d'éviter les rapports conjugaux précisément pendant cette période? Le P. Salmans met au point cette délicate question et corrige ce que des moralistes ont écrit assez légèrement sur ce point.

Nous donnons de larges extraits de cet article court, mais important :

« Assumentes igitur, et quidem libenter, onus probandi, dicimus : *per se* haec methodus, in toto suo complexu sumpta (ut debet), obiective *illicita* videtur, cum non servet voluntas eam directionem quam habere debet (saltem non excludendo) in finem primarium matrimonii. Sistit in finibus secundariis, positive *excludens hierarchiam* quam ipse ordo naturae posuit inter fines matrimonii. « Qui ulteriorem (ergo etiam primarium) finem positive excluserit, ait R. P. Vermeersch, peccat, quia bonum honestum repudiat, seu honeste agere renuit ». Et De Smet : « Positivam inordinationem incurrit qui copulam exercet, generationem uti finem excludendo positive ». — Haec autem inordinatio non probatur esse gravis, saltem in *singulis* actibus, sicut bene dicitur tantum leve peccatum exoptare (sine ratione sufficiente) in copula rite peracta ut remaneat infecunda...

« Verum hic agitur de exclusiva electione dierum sterilium ac proin de exclusione finis primarii matrimonii, *primarii* inquam, non tantum « primi » : non enim sermo est de fine primo et de fine secundo aequipollente, inter quos libera pro lubitu daretur optio, sed de fine primario et de fine secundario inter quos scil. datur *hierarchia* a natura et a Deo constituta. Iam vero quis unquam dixerit eum *secundum rationem* agere qui talem finium hierarchiam in voluntatis dispositione non observat et non reveretur? qui nempe contra naturae ordinationem affective dispositus est, quando nulla bona ratio per accidens datur qua excusetur a prosequendo fine primario, quando nullum incommodum extrinsecum efficit rationabile optare ut finis primarius non attingatur, immo medio materialiter licito (observantia temporum) idipsum procurare?

« Ratio autem gravis sufficiens erit verum et magnum periculum in futura parturitione uxoris timendum; pax et concordia forte inter coniuges servanda, quatenus scil. coniux posset consentire in periodicam continentiam, ne altera pars male disposita gravissime offenderetur; fortasse etiam difficultas oeconomica gravis in numerosa prole alenda; non facile autem admiserimus rationem eugeneticam tamquam sufficientem ad omnem culpam excludendam. Ex altera parte oportet coniuges serio intendant in copula diebus sterilibus finem bonum, puta fines matrimonii secundarios, vel iuris redditionem, ne reapse *sola voluptate* moveantur : quod non licere patet ex damnatione ab Innocentio XI propositionis nonae, quodque apud plures coniuges, facultativam sterilitatem indebite sectantes, valde timendum est...

« Quae in sensum severum scripsimus, non impediunt quominus *privatim*, in tribunali paenitentiae, confessarius prudenter et « caute insi-

nuet » continentiam periodicam, vel tanquam minus malum onanistis secus obstinatis, vel tanquam inculpabilem iis coniugibus qui ad hanc grave motivum habeant, *imposito silentio quantum fieri potest...*

« Nec nos tempus scribendo perditum arbitrabimur, si haec duo obtinuerimus, ut scil. sacerdotes prudentes sint, *ne* verbo aut scripto cognitionem sterilitatis facultativae temere *pervulgent*, et ut, si loquendum est, potius aversos se ostendant a « continentia periodica », ut pote *per se illicita* et nonisi *bona* ratione cohonestanda. »

BIBLIOGRAPHIE

THÉOLOGIE

L. Lercher, S. J. **Institutiones theologicae.** 2e édition, 3e volume, 612 **pages in-8°. 7 marks 1/2. Rauch, Inspruck.**

Le volume troisième, qui par ses tendances, sa méthode, ses qualités et même ses défauts ressemble aux deux premiers (voir R. A., août 1934, p. 214-215 et 234), traite des questions particulièrement importantes de l'Incarnation, la Rédemption, la Sainte Vierge et les Saintes, la grâce actuelle et habituelle, et le mérite surnaturel.

V. L.

E. Neveut, C. M. **Peut-on avoir la certitude d'être en état de grâce ?** 29 **pages. Divus Thomas.**

Etude bien méthodique et bien documentée sur une question souvent mal débattue. Question bien exactement posée. Il ne s'agit que de la certitude de notre état de grâce *actuel*, et non pas de notre persévérance *à venir*.

La condamnation par le Concile de Trente des nouveautés protestantes, qui veulent à cette certitude, d'après eux non seulement possible, mais nécessaire au salut, donner les mêmes garanties qu'aux certitudes de foi, n'atteint pas la question ici discutée.

En des termes différents de ceux qu'emploient les modernes, les théologiens anciens à la suite de saint Thomas, pensaient déjà ce que l'on dit communément aujourd'hui : de notre état de grâce actuel, nous pouvons avoir — à des degrés divers — une connaissance morale légitimement certaine.

V. L.

SPIRITUALITÉ

La Douloureuse Passion de N.-S. Jésus-Christ d'après les **Méditations d'Anne-Catherine Emmerich**, trad. par l'abbé de Cazalez. Téqui, 1934. **12 francs.**

Quarante-sixième édition d'une traduction de ce livre célèbre.

SAINT JEAN DE LA CROIX. **La Montée du Carmel.** Bar-le-Duc. Librairie Saint-Paul, 1933.

Ce volume constitue le tome premier de la traduction nouvelle des œuvres du Docteur de la Théologie mystique louablement entreprise de la Mère Marie du Saint-Sacrement. Cette traduction utilise avec discernement les récentes éditions critiques du texte original.

BIOGRAPHIES

JEAN-MARIE DE BUCK. **Jacques de Dixmude.** Lethielleux, 1933.

Biographie d'un des principaux généraux de l'armée belge durant la guerre. Belle figure de soldat chrétien dont l'auteur a su dégager les traits vigoureux et bien mettre en relief l'activité d'abord au Congo belge, mais surtout en face de l'ennemi. Sachons gré à l'auteur de nous avoir montré l'homme, devenu le chef.

R. P. PIERRE-BAPTISTE. **Frère Othon,** Lucien Moreau, Scout de France, Séminariste, Capucin. Marseille, l'Elan des Jeunes, 51, rue Croix-de-Régnier. Lyon, Librairie du Sacré-Cœur, place Bellecour, 1933. 15 fr.

Voici une biographie qui se recommande d'elle-même à la jeunesse catholique... Peut-être est-elle un peu « copieuse », mais l'auteur a su habilement tirer d'une documentation épistolaire où s'exprime une âme enthousiaste de jeune, aux prises avec la Croix, un apôtre.

H. GHÉON. **Sainte Thérèse de Lisieux.** Flammarion. 12 francs.

Ce volume de la collection des « Grands Cœurs » a provoqué une controverse dont on n'a pas oublié l'ardeur. Avouons que, pour le lecteur non prévenu, cette « querelle » a eu quelque chose d'un peu pénible. Certes Ghéon ne ménage pas ses critiques à l'art de Lisieux, mais on peut penser que ses critiques sont excessives, mais on peut également lui donner raison : s'il y a un terrain « libre », c'est bien celui-ci. Au reste, le grand mérite de Ghéon, c'est de bien montrer le travail de la grâce dans l'âme de notre chère sainte : peut-on sérieusement le lui reprocher ?

VARIÉTÉS

HY. MARÉCHAL. **Figure du Scoutisme en France.** Spes, 4 francs.

L'auteur étudie successivement dans cet utile petit volume : les Eclaireurs de France, les Eclaireurs Israélites français, les Eclaireurs unionistes et les Scouts de France. Ainsi, réussit-il à aborder par des biais différents, d'une façon fort pénétrante, le problème capital des rapports du scoutisme et de la religion.

JEAN MONVAL. **Les Sulpiciens.** Grasset, 15 francs.

Ce volume des grands ordres monastiques (au fait, ce vocable est-il bien choisi ?) est consacré à une Compagnie justement estimée, dont l'auteur décrit avec précision les origines historiques et l'activité actuelle, notamment l'activité missionnaire, jadis au Canada et maintenant en Extrême-Orient. Les anciens élèves du séminaire Saint-Sulpice trouve-

ront ici le tableau, tracé d'une main experte, de cette maison réputée, et ils se réjouiront de l'hommage ainsi rendu à leurs maîtres.

Pour gagner le Jubilé.

La Bonne Presse a édité un feuillet très commode en quatre pages, du format d'un petit livre de messe, indiquant les conditions à remplir pour gagner le Jubilé de la Rédemption. (« Semaine religieuse de Paris », **30 juin 1934.**)

Les 10 : 0 fr. 20 ; port. 0 fr. 15. Le cent : 1 fr. 50; port. 0 fr. 45. Le mille : 12 francs ; port. 3 kilogs. Aux mêmes prix on peut demander : « Les prières usuelles » (texte autorisé), « Litanies du Sacré-Cœur et Consécration », « Litanies de la Sainte Vierge et Prière à Saint Joseph ».

Nous rappelons, à propos, le très bel ouvrage qui est vraiment le mémorial artistique et doctrinal du Jubilé : *Pour le Jubilé des divins anniversaires* (33-34-1933-1934). *Les Grands Jours de la Rédemption*, par l'abbé Artigue. Grand in-8° de 128 pages, 16 grandes gravures de maîtres, couverture par Grand Aigle. Prix : 10 francs, port : 1 fr. 05.

Herders Welt-und Wirtschaftsatlas (Atlas du Grosser Herder), contenant 106 grandes cartes, 65 cartes économiques, un index très complet de tous les noms inscrits sur les cartes, un grand nombre de cartes secondaires des climats, de la végétation, des races ou peuples, des langues et des religions, et un volume de 200 pages de renseignements statistiques indépendants. « Die Welt in Mass und Zahl ». Fribourg-en-Bade, 1932, Herder. Demi-reliure chagrin, 42 M. 50.

Afin d'éviter des recherches infructueuses sur des cartes dispersées dans les divers volumes du « Grosser Herder », les éditeurs ont voulu consacrer un volume distinct aux cartes et renseignements connexes. De fait, on risquerait souvent d'être fort embarrassé pour trouver la carte sur laquelle se trouve telle ville. Sera-ce dans une carte d'ensemble du continent ou dans celle d'une région plus restreinte ? Il faudra ainsi manier successivement et souvent sans succès plusieurs volumes.

Les éditeurs ont conçu cet atlas d'une manière originale et intéressante. Ce n'est pas, à vrai dire, un instrument scientifique, mais, comme tout l'ouvrage, une encyclopédie pratique. Le format est un peu plus grand que celui des autres volumes, mais sans rien d'excessif qui en puisse rendre le maniement difficile. D'autre part, il est assez grand pour permettre de donner une dimension suffisante à toutes les régions pour qu'on en ait une vue d'ensemble. C'est le format 18,5 sur 26,5.

Inutile de signaler l'exactitude minutieuse et la finesse de ces cartes. Malgré l'extrême abondance des renseignements, on n'a nullemnt l'impression de la confusion et on lit très facilement.

L'index des divers noms est vraiment commode parce qu'il reproduit les noms sous les diverses formes où on peut les rencontrer.

Si les frontières des Etats et les cartes économiques, religieuses ou autres changent peu et peuvent ainsi ne pas vieillir de si tôt, les chiffres relatifs au commerce, aux échanges, aux chiffres de la population, etc., sont appelés à varier assez rapidement. De là un vieillissement assez ra-

pide de l'Atlas. Pour parer à cet inconvénient, on a inclus dans le cartonnage même de l'Atlas un volume d'environ 200 pages qui contient tous ces renseignements statistiques et qui pourra être changé lorsqu'une édition nouvelle sera rendue nécessaire.

Ainsi réalisé, cet Atlas complète fort utilement le Grand Herder.

E. R.

Dom Cabrol, **Saint Benoît** (Collection « Les Saints »). Paris, Gabalda, 1933.

« La valeur d'un grand homme, d'un saint ne se mesure pas seulement à l'action qu'il a exercée sur ses contemporains, mais encore au rôle qu'il a joué dans le monde après sa mort. Or il en est peu qui aient été plus considérable que celui de saint Benoît. » Ce sont les paroles mêmes du biographe du saint.

On pouvait dès lors s'étonner que, dans une collection qui date depuis près de quarante ans et compte une centaine de volumes, saint Benoît n'eût pas encore sa vie racontée. Désormais, la lacune est comblée, et magistralement, par un de ceux qui étaient le plus à même de nous faire revivre l'esprit et l'âme du saint plus encore que les traits extérieurs de sa physionomie et son existence.

Ce qui peut expliquer, peut-être, qu'on ait mis si longtemps à nous donner sa biographie, c'est que les faits extérieurs qui constituent le cadre et comme l'ossature de sa vie ne sont pas aussi faciles à retracer que les traits de sa physionomie morale et de son âme.

Nous possédons pourtant une source claire et sûre, semble-t-il, puisque saint Grégoire le Grand, lui-même, s'est appliqué à nous retracer dans un chapitre de ses Dialogues les faits qui lui ont paru les plus remarquables de saint Benoît. Or ce pape appartient à la génération qui a suivi celle de son héros. Il a pu interroger au moins quatre de ceux qui furent les contemporains et les disciples du saint patriarche. Malgré ce que dit Harnack, on ne peut évidemment soupçonner sa bonne foi. Il est vrai que certains critiques ont voulu voir dans ses *Dialogues* « un recueil de légendes, une collection d'histoires triviales ou même futiles ». Ils ont trouvé que ce pape y faisait preuve « d'une surprenante crédulité, d'une inconcevable naïveté, pas toujours exempte de niaiserie ». Pourquoi ? Parce que ce livre des Dialogues est, en réalité, un livre qui vise à édifier. Il le fait évidemment selon le goût du temps en racontant les traits miraculeux qui prouvent le mieux la familiarité du saint avec Dieu. C'est précisément ce qui, de nos jours, risque de rebuter le lecteur et de le mettre en défiance.

Avec raison, Dom Cabrol a estimé que pareille considération ne devait pas l'arrêter. Pour un catholique adopter l'attitude de certains historiens qui rejettent un fait dès qu'il est et uniquement parce qu'il est miraculeux, serait peu conforme et à sa foi et à la règle même de la critique historique la plus sérieuse. Aussi, Dom Cabrol n'hésite-t-il pas à écrire la vie de celui qui a exercé sur tout le monde du moyen âge une influence si prodigieuse.

La chronologie de cette vie, comme on sait, est loin d'être certaine. Voici les dates qui paraissent les plus vraisemblables à l'auteur :

Saint Benoît serait né vers 480 et serait venu à Rome à l'âge de 14 ans. Il aurait mené à Subiaco la vie érémitique en 498-501, la vie cenobitique de 501 à 529. Son arrivée au Cassin se placerait en 529 (Dom Chapman dit 520). La rédaction de la règle serait de 540; la visite de Totila vers 541. La mort devrait être placée en 546-547 (Dom Chapman la recule jusqu'en 553-555).

La Règle, estime Dom Cabrol, nous fournit sur la mentalité et le caractère du saint des éléments de première valeur. Aussi consacre-t-il tout un chapitre à en signaler les particularités. N'a-t-on pas dit, sans exagération, que « considérée au point de vue philosophique, la règle de saint Benoît est peut-être le plus grand fait historique du moyen âge » (Viollet le Duc).

On lira aussi avec le plus grand intérêt les caractéristiques de la spiritualité de saint Benoît que sa famille spirituelle s'efforce de conserver, et en premier lieu, semble-t-il, la *liberté*. Nous sommes loin, avec lui, de cette réglementation minutieuse et de cette uniformité que l'on croira plus tard indispensables pour saisir le religieux dans son activité aussi bien intérieure qu'extérieure. On y verra encore que, d'après saint Benoît, la « discrétion » est la « mère des vertus ».

Ces pages sobres et discrètes nous font connaître l'essentiel de ce que l'histoire nous permet de savoir de la vie extérieure et de l'âme du grand patriarche des moines de l'Occident. Elles contribueront ainsi, en le faisant connaître, à répandre son esprit pour le plus grand profit spirituel de notre temps.

E. R.

Jacques GRANDCHAMP, **Les Egarés.** Collection des romans « Cœur et Vie ». Editions Mariage et Famille.

« Mariage et famille » qui mène une si vaillante campagne en faveur de la famille et du mariage chrétien, ne pouvait pas négliger de se servir du roman pour instruire en amusant — étant bien entendu que l'amusement est de noble qualité.

Un exposé doctrinal paraîtra toujours rébarbatif aux lecteurs qui n'ont pas le privilège de la culture intellectuelle : il est abstrait et, s'il donne satisfaction à la raison, il n'atteint pas la sensibilité. Il faut l'atteindre. Le roman a cet avantage de mettre une image agréable à la place d'une équation algébrique. L'image, elle aussi, est une démonstration.

Les égarés de Jacques Grandchamp sont deux jeunes gens mariés dont voici les errements.

Un jeune métayer breton sérieux, laborieux, se marie, malgré le très vif mécontentement de ses parents, avec une jeune couturière de village, qui a rapporté d'un séjour à la ville des allures et des goûts de « demoiselle ». Mariage mal assorti.

La jeune femme, désireuse de s'arracher à la vie des champs, décide son imprudent mari à aller travailler à la ville. L'amour fait faire bien des sottises.

Ils vont à la ville, tâtent du taudis, se battent avec la misère, finissent par en triompher; mais les malheurs, les vrais, ceux de l'âme, ne tardent pas à faire leur apparition.

Malgre les résistances saines du mari, la femme réussit à trouver du travail dans son atelier ; ainsi elle aura plus d'argent pour soigner ses toilettes et aller au cinéma. Premier résultat : appartement mal tenu, cuisine déplorable, énervement du mari. Deuxième résultat : liaison suspecte de la jeune femme avec un comptable de l'atelier. Cette aventure se déroulera jusqu'à l'ultime désastre. L'épouse coupable s'enfuit avec son amant. La présence de sa petite fille n'a pas été capable de la retenir. L'amour défendu a tué même l'amour maternel.

Le mari abandonné, prenant sa fillette, retourne vers la maison de son enfance, d'où il avait eu la faiblesse de partir, après son mariage, sous la malédiction paternelle. Maintenant, il va demander à ses vieux parents de prendre avec eux, pour l'élever, la petite enfant qui n'a plus de mère, puisque la mère a fui.

Que les jeunes gens à marier soient donc attentifs aux qualités morales des jeunes filles et non aux artifices de leur coquetterie. Qu'ils ne quittent pas leurs villages pour aller s'exposer aux dangers des villes. Que la femme évite l'atelier ; qu'elle reste au foyer. Tels sont les simples et fermes enseignements qui se dégagent du récit.

Le récit est, d'ailleurs, bien mené, sobre, élégant, discret.

Ph. Testas.

Editions Burns Oates and Washbourne (Londres, 43 Newgate Street, E. C. 1).

A Newman's Prayer Book (novembre 1933; petit in-16 de 97 p.; rel. cuir 2 sh. 6 d., ou cart. toile noire 1 sh. 6 d.).

Ce petit recueil de prières composé par Ada F. Clarke, est une anthologie tirée notamment des *Méditations et Dévotions* du cardinal Newman. Brefs extraits qui élèvent l'âme et la guident dans ses élans vers Dieu[1].

J. L. d. L. V.

Conversions to the Catholic Church, a Symposium, edited by Maurice Leahy (mai 1933 ; in-16 de XXIV-127 pages). Introduction de M. C. d'Arcy, S. J.

Ce recueil de confessions où de récents convertis racontent les phases et les motifs de leur entrée dans la véritable Eglise, contient onze récits autobiographiques d'inégale importance dus à la plume de Wilfred Childe, Lord Alfred Douglas, Rev. Owen Francis Dudley, Penrose Fry, F. W. Harvey, Christopher Hollis, Sheila Kaye-Smith, Rev. E. Lester, S. J., Rev. C. C. Martindale, S. J., Rev. H. E. G. Rope et Robert Speaight.

Dans l'introduction, le Père d'Arcy lave les convertis du reproche de

(1) Il a paru, en français, dès 1905 (Paris, Lecoffier-Gabalda ; 11e mille en 1925, petit in-16 de LI-343 pp.) des *Méditations et Prières*, de Newman, beaucoup plus développées. Traduction de Marie-Agnès Pératé, précédée de « La piété de Newman », par Henri Brémond.

manquer d'indépendance intellectuelle ou de relever de la pathologie, et fait ressortir, par contraste, l'impossibilité du libre examen dans les questions de dogme.

Quant aux autobiographies résumées, aux examens de conscience et aux réflexions que font devant nous les auteurs cités pour expliquer autant que faire se peut leur conversion, le lecteur non prévenu demeure frappé du bon sens qui les anime, mais aussi de la diversité des motifs qui ont déterminé finalement ces âmes chrétiennes à abjurer l'anglicanisme et à embrasser le catholicisme « romain ».

Certes la lecture d'ouvrages d'apologétique écrits par d'autres convertis — Newman en tête — ou par de grands catholiques (tel notre Jacques Maritain), ou les Encycliques papales (celle de Pie X contre le modernisme, par exemple), entre pour une bonne part dans le triomphe définitif de la vérité. Les contradictions doctrinales constatées au sein de l'Eglise Etablie d'Angleterre et le besoin d'un seul *Credo* et par suite d'une autorité enseignante infaillible, sont aussi parmi les principales causes de retour, surtout parmi les Anglicans instruits, *clergymen* ou professeurs : car il apparaît nettement à qui veut réfléchir combien est illogique la *Via Media*, la position à mi-chemin entre le protestantisme et le catholicisme où s'arrêtent sans inquiétude trop d'« Anglo-catholiques », comme ils tiennent à s'appeler eux-mêmes, héritiers stationnaires et attardés du Mouvement d'Oxford.

Mais l'influence de Rome elle-même n'est pas moindre : et tel récit nous exprime avec émotion l'impression profonde ressentie à la vue de Pie X « le saint ». Et les voyages à l'étranger, en d'autres villes d'Italie ou en France, font tomber des préjugés séculaires et de grossières erreurs religieuses, au contact du catholicisme réel et vécu si différent de celui qu'a inventé la légende anti-papiste. Enfin, la fréquentation de prêtres anglais ou de catholiques nationaux ou continentaux, amène des échanges d'idées qui résolvent bien des objections.

Et surtout de ces pages ressort le rôle considérable et prépondérant de la prière en ce domaine surnaturel par excellence. On y voit plusieurs exemples de parents ou amis « romains », ou de convertis, ou de directeurs de conscience, ou de religieux ou religieuses — Père Capucin, couvent entier de Carmélites — ayant avec persévérance et ténacité comme intention particulière de leurs oraisons, d'obtenir la lumière à l'âme qui sincèrement la cherche.

Et la grâce souhaitée est accordée enfin à ceux qui s'étaient débattus dans le doute, hésitant parfois durant de longues années avant de faire le pas décisif. C'est répondre, par le fait, à l'accusation formulée trop souvent que l'on se convertit par sensiblerie ou sous le coup d'une illumination subite et irraisonnée. Certes la foi est un don de Dieu, mais c'est au Dispensateur qu'il appartient de juger s'Il fera ce don soudainement ou comme récompense de patients et douloureux efforts.

A voir par le dedans et dans l'intime de leur pieux labeur successivement ce critique littéraire directeur de revue, ce clergyman anglican, cette femme de clergyman, ce théologien, cet artiste, cet homme de

théâtre, cet agnostique, arriver par étapes successives et par les voies les plus diverses au même et suprême but : Rome, — on ne peut demeurer insensible, ni devenir plus reconnaissant envers le Créateur de vous avoir fait naître dans la vraie religion, dont ces récits de conversion dûs à des Anglais du XXe siècle, font ressortir à la fois la base solide et la ravissante beauté.

Jean-Louis DE LA VERDONIE.

LES DISQUES

Si nous parlions un peu de musique nègre, par ce temps de rentrée où les enregistrements ne sont pas encore très abondants ? Qu'on veuille bien croire que le jazz n'est pas un phénomène négligeable, ne serait-ce que par l'influence qu'il a eue sur la musique européenne, j'entends la vrai musique. Il a ses détracteurs et il a ses enthousiastes qui ne sont pas toujours des snobs, tel par exemple M. Henry Prunières, le distingué musicologue, qui s'est fait l'apôtre du Hot Jazz. L'originalité du jazz consiste surtout dans une imagination rythmique fort complexe — de là l'importance de la batterie et ses instruments variés. De plus les nègres se sont assimilé d'une façon fort curieuse les instruments européens, et particulièrement les cuivres — on sait la fortune orchestrale de toute la catégorie des saxophones — auxquels ils ont appliqué un traitement tout à fait nouveau. Enfin le chant nègre est caractérisé par une intonation très particulière qui rend les « coon-songs » à peu près inchantables pour des Européens. Ces éléments appartiennent à d'ancestrales traditions et il faudrait en chercher les traces sur le sol africain dont les nègres d'Amérique semblent garder la secrète nostalgie. Seulement malgré ces éléments originaux, le jazz a été immédiatement corrompu par la musique européenne, c'est-à-dire par la moins bonne. On a arrangé pour le jazz des romances pitoyables, et c'est de ce jazz-là que nous avons été inondés. En dépit de son originalité orchestrale, on n'en saurait dire trop de mal.

Mais la force du jazz était de vivre sur une tradition populaire très vigoureuse. Les musiciens nègres ont pris conscience eux-mêmes de leur faiblesse et ils ont essayé de développer ce qu'il y avait de plus original dans leur art. C'est ainsi que depuis trois ou quatre ans s'est fait connaître en Europe le jazz « hot », qui présente un incontestable intérêt musical. L'improvisation sur un thème donné par un ou plusieurs instruments est une des caractéristiques essentielles du style hot ; certains instrumentistes atteignent une virtuosité absolument inouïe, particulièrement dans l'improvisation collective. Duke Ellington, soit dans ses arrangements, soit dans ses propres créations, a réalisé parfois des chefs-d'œuvre. Mais si l'improvisation est fréquente, on peut dire que l'élé-

ment le plus essentiel au style hot est la qualité particulière des intonations, assez difficile d'ailleurs à définir, ce que les Américains appellent le « swing » ; c'est comme un tremblement léger, une sorte de vibrato. Certaines pièces sont véritablement hallucinantes : très modernes par la richesse de l'orchestration, l'imprévu de la modulation et la virtuosité, elles ont quelque chose de sauvage et de troublant. Par exemple je ne puis entendre *Daybreak express* de Duke Ellington sans avoir l'impression d'une musique quasi-démoniaque. Les nègres ont retrouvé dans leur instinct un sens de la création musicale qui peut être pour nous à certains points de vue une leçon, à cause de sa spontanéité et de son originalité dans l'orchestration. Mais déjà que de formules, de partis pris fatigants : sons bouchés, glissandos, syncopes continuelles. Je ne puis partager l'enthousiasme absolu des fanatiques du Hot jazz. J'y sens ce mélange à la fois de raffinement et de sauvagerie propre à la civilisation américaine, un art très sensuel avec tout à coup des accents d'une mélancolie infinie. Si nous voulons de la musique nègre pure, il faudrait la chercher en Afrique, chez les vrais sauvages. Là, au milieu de balbutiements sans intérêt musical, on serait étonné tout à coup de découvrir une mélodie d'une grandeur vraiment religieuse. C'est ainsi que les pagayeurs de la rivière Lélé chantent une cantilène qui n'est pas sans rapports avec le chant grégorien par son caractère, spécialement par la liberté de son allure. La liberté du jazz n'est le plus souvent qu'une fausse liberté.

Voici une liste de bons enregistrements, parmi les derniers parus à la Compagnie française du Gramophone, pour ceux de nos lecteurs qui seraient curieux de connaître le Hot Jazz.

Cab Calloway et son orchestre avec refrain vocal :

K. 7228 : The Scat Song. — Cabin in the cotton.
K. 7220 : Lady with the Fan. — Little town girl.
K. 7221 : Harlem camp Meeting. — Zaz zuh zaz.

Duke Ellington et son orchestre :

K. 7229 : Dear old Southland. — Deabreak Express.

Il y a aussi une musique religieuse nègre. Les *Spirituals* sont des cantiques populaires que sans doute je ne prendrais pas comme modèles de musique religieuse, mais qui néanmoins sont touchants dans leur sentimentalisme par leur sincérité. Certains sont accompagnés par la batterie ; personnellement la batterie ne me gênerait pas si elle était autre chose qu'un brutal martèlement de la mesure. Les Hébreux n'usaient-ils pas de cymbales pour l'accompagnement de leurs chants sacrés ? La maison *Lumen* vient d'éditer deux disques de *Spirituals* fort intéressants (numéros 33.060 et 61), chantés par M. Louis Achille, qui n'est pas un nègre, autant que j'en puis juger à sa voix.

Parmi les enregistrements d'orchestre, nous en avons quelques-uns d'excellents à signaler, mais leur intérêt musical n'est pas de premier ordre, du moins à mon goût. D'abord l'ouverture de la *Grotte de Fingal* de Mendelssohn (Gramophone DB 2100) exécuté par The B.B.C. Symphony Orchestra, sous la direction d'Adrien Boult. Les idées mélodiques

ne manquent pas d'intérêt, mais tout est cela est enveloppé d'un romantisme qui n'est plus guère supportable. Le London Philarmonic Orchestra a également mis Mendelssohn à l'honneur avec une *Chanson de Printemps* sentimentale à souhait mais sans prétention, et *la Fileuse* (Gramophone L. 981), petite pièce écrite dans un esprit descriptif qui n'est pas sans charme. Le chef, Sir Landon Ronald, me paraît un des meilleurs chefs d'Angleterre : direction nerveuse, sensible et brillante. Il a enregistré également une suite, *Chopiniana*, extraite par Glazounoff des œuvres de Chopin et orchestrée par lui (Gramo. L. 980 et 981). Elle comprend une Polonaise (op. 40, n° 1), un Nocturne (op. 15, n° 1) et une Tarentelle (op. 43). Cette orchestration est très habile et on pourra se rendre compte combien est vraie cette remarque si souvent faite déjà, que l'œuvre pianistique de Chopin sous-entend l'orchestre. C'est là un cas assez rare, où l'œuvre n'est pas desservie par l'arrangement orchestral (on pourrait citer encore dans ce cas les *Tableaux d'une Exposition* de Moussorgsky, orchestrés par Ravel).

Il nous reste à signaler un excellent disque de diction. La firme *Lumen* a eu la bonne inspiration de demander à Mme Croiza d'interpréter pour elle deux des plus beaux passages des Mystères de Péguy : « O nuit, ma fille la Nuit... » et « Rien n'est beau comme un enfant qui s'endort en faisant sa prière... » (N° 35.005). J'ai entendu les mêmes textes dits par Copeau et c'était d'un art supérieur. Mme Croiza dit avec trop de rapidité, surtout le premier texte. Néanmoins, c'est un très beau disque.

André Charlier.

Le Gérant : Gabriel Beauchesne.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMP. ET D'ÉD., 17, R. CASSETTE.

AIMEZ LA SAGESSE ! [1]

« *O viri, ad vos clamito... Numquid non sapientia clamitat ?* O hommes, c'est à vous que je crie... (est-ce que la sagesse ne crie pas ?) *Diligite sapientiam, diligite lumen sapientiae,* aimez la sagesse, aimez la lumière de la sagesse. C'est par moi que vous régnerez et que vous serez justes. Car j'aime ceux qui m'aiment : *ego diligentes me diligo.* » (Proverbes, ch. VIII ; Sagesse, ch. VI.)

EMINENCE,

Le long voyage qui, nous arrachant à notre pays et au cours ordinaire de notre vie, nous a conduits presque à l'autre bout du monde, vient de s'achever. La fécondité de votre esprit, toujours ouvert au renouveau, et l'inépuisable bonté de votre cœur vous ont permis de conquérir de nombreuses âmes qui naguère ne vous connaissaient pas et qui maintenant vous bénissent. Au Congrès eucharistique de Buenos-Aires, vous avez porté le solennel hommage de l'Eglise de France : vous avez été le bon serviteur et le très digne représentant de l'une et de l'autre. Mgr Chaptal, votre distingué et aimé auxiliaire et moi-même, nous vous avons secondé de notre mieux.

La Providence, par une délicate attention, permet qu'à peine de retour et sans prendre le temps d'un légitime repos, nous nous retrouvions ici. *Ici,* c'est votre maison, c'est

(1) Discours prononcé par S. Exc. Mgr Baudrillart, archevêque de Mélitène, recteur, à la Messe du Saint-Esprit de l'Institut catholique (5 novembre 1934) sous la présidence de S. Em. le Cardinal Verdier.

la mienne, c'est la nôtre. Ici, c'est l'illustre Séminaire des Carmes qui, dix-sept années durant, fut le théâtre de votre bienfaisante activité. Ici, c'est l'Université catholique de Paris dont, à notre vive satisfaction, non même sans quelque émotion, nous avons constaté partout l'excellente renommée, le rayonnement de bon aloi. Oui, c'est ici que nous reprenons contact avec notre ministère habituel et nos coutumiers devoirs d'état.

Ici et à quelle date ? Celle de la rentrée scolaire de notre Université, date (que de fois l'ai-je fait remarquer !) toujours importante dans la vie des jeunes gens puisqu'elle va déterminer leur orientation pour un temps relativement considérable et souvent décisif. Combien plus quand cette année s'annonce comme celle-ci lourde de travaux, de préoccupations, voire d'inquiétudes ! Que sera-t-elle cette année scolaire de 1934-1935 ? Pour l'Institut catholique, celle de ses noces de diamant, noces joyeuses ou noces chargées de nuages ? Année d'examen de conscience où nous dresserons pour la troisième fois, 1900, 1925, 1935, le bilan de nos efforts, de nos succès, de nos échecs et de nos espérances. Pour la France, année de transformations politiques au dedans, de risques dangereux au dehors : sera-ce la guerre, sera-ce la paix ?

Eminence, vous êtes avec nous ; avec nous, vous tournez vos regards vers les fidèles serviteurs que nous avons perdus et qui ont laissé nos cœurs endeuillés ; avec nous, vous saluez les nouveaux venus, la relève du drapeau. Nous comptons que, comme chaque année, vous voudrez bien, au terme de cette cérémonie, nous dire quelques-unes de ces réconfortantes paroles qui attestent votre inaltérable optimisme, plus encore votre confiance illimitée en l'action providentielle qui s'exerce sur les destinées de notre Université et de notre patrie.

I

Messieurs et chers amis, étudiants et étudiantes, votre recteur aussi vous doit des conseils. Selon son habitude, il les a condensés en quelques paroles tirées de la Sainte Ecriture, où se rencontre tout ce qui répond aux besoins les plus variés de nos âmes ; cette fois, il les emprunte aux Livres sapientiaux. Oh ! il ne se dissimule pas que vous allez les juger bien austères, voire même dépourvus d'opportunité.

« Aimez la sagesse et la lumière de la sagesse ! » Est-ce bien là, murmurez-vous, l'exhortation la mieux adaptée à des jeunes gens tels que nous, à un temps tel que le nôtre ?

Qui sommes-nous en effet ? Des étudiants, hier encore des collégiens. Toutes les passions, tous les instincts, longtemps comprimés, de la liberté, de l'indépendance, bouillonnent en nous. De cette liberté, de cette indépendance, nous voulons faire usage, sans trop nous soucier de ce qui est raisonnable, de ce qui est sage, ou de ce qui ne l'est pas. Un peu de folie ne nous serait-il pas permis ?

Comment au surplus nous posséder dans le calme et dans une olympienne sagesse, alors que tout s'agite et trépigne autour de nous ? Rien que dans ces derniers mois, ces dernières semaines, que d'événements tragiques, que de drames et combien affreux, dans les pays lointains, dans les pays voisins et jusque chez nous ! Atroces persécutions, martyres au Mexique, en Espagne, et toujours en Russie ; assassinats politiques, comme aux pires époques, en Allemagne, dans les Balkans, hier à Marseille, sur le sol de notre patrie ; en février, à Paris même, sanglantes émeutes où tombèrent plusieurs de nos frères. Nos imaginations s'échauffent, nos cœurs bondissent, nos volontés se dressent et se tendent.

Puisque vous devez nous donner des conseils, donnez-nous ceux qui correspondent à nos aspirations et à nos devoirs présents. Dites-nous : Aimez la science, aimez l'ac-

tion, aimez le progrès, la marche en avant. La sagesse, nous y viendrons plus tard et, quand nous toucherons à la froide vieillesse, nous serons comme vous tentés de la prêcher.

Pardonnez-moi, chers amis, je vais quand même vous la prêcher tout de suite et j'ai la prétention de croire que, lorsque vous m'aurez entendu, vous me donnerez raison. Rassurez-vous : je ne vous dirai pas comme on dit aux petits enfants : soyez sages ! Cependant, s'il vous plaît d'être, même en ce sens, *sages* aux cours de vos professeurs, vous nous ferez plaisir. Ce que je veux vous démontrer, c'est que, sans la sagesse, tout le reste ne sert de rien, ou même devient capable de nuire. Recueillez donc votre attention !

*
* *

Aimez la science !

Oui, certes, elle est souverainement noble et souverainement aimable ; elle est utile, elle est nécessaire. Mgr d'Hulst n'a pas craint d'écrire et de proclamer du haut de la chaire de Notre-Dame qu'après la sainteté il n'est rien de plus grand. Et comment ne l'estimeriez-vous, ne l'aimeriez-vous pas en un milieu tel que celui-ci ? Quels maîtres vous y trouvez ! N'êtes-vous pas dans la maison du grand homme dont l'immortelle découverte, origine d'innombrables applications pratiques, n'a pas cessé, tandis que nous parcourions le monde, de ramener chaque jour nos pensées vers lui et vers le modeste laboratoire d'où cette découverte s'est élancée à la conquête du monde. Si loin que nous fussions, ne nous était-il pas possible de correspondre en peu de temps avec les êtres chers dont de si vastes espaces nous séparaient ? Que dis-je ? Au centre même du Congrès eucharistique, à douze mille kilomètres du Vatican, la voix du Saint Père n'a-t-elle pas frappé les oreilles et touché les cœurs de deux millions d'auditeurs, aussi claire, aussi vibrante que dans son propre cabinet ?

Celui à qui je fais allusion est le plus renommé de ses maîtres. Il n'est pas le seul. Considérez aussi tout ce que nos évèques protecteurs, représentants de l'Église de France et de ses grands desseins, ont fait d'efforts et accepté de sacrifices pour que cet Institut devînt un temple de la science où il vous fût possible de l'acquérir sous toutes ses formes : sciences sacrées, sciences morales, sciences naturelles. Les progrès déjà accomplis en présagent d'autres, si vous voulez bien nous y aider.

Profitez de tout : ce travail intellectuel est précisément votre devoir d'état. Aimez, aimez la science !

Et pourtant qu'est-ce que la science isolée de la morale, qu'est-ce que la science sans la sagesse ? On ne l'a que trop vu, on ne le voit, on ne le verra que trop. Tous ses progrès, toutes ses conquêtes ont pu et peuvent tourner au malheur de l'humanité, au mal moral, au crime, aux plus affreux désastres. Rappelez-vous le passé, envisagez l'avenir !

Aimez l'action !

Oui encore. Nous ne cessons de vous y exhorter. Nous réclamons de vous l'énergie, l'esprit d'initiative, le dévouement, l'esprit d'apostolat. Que vous recommande l'Eglise à l'heure présente, que demande-t-elle à tous ses enfants dans toutes les nations chrétiennes? L'*Action catholique*. Entrez, vous dit-elle, dans l'une quelconque des associations qu'elle groupe sous son étendard. Vous n'avez pas le droit de rester inertes ; agissez, agissez avec vigueur !

Encore faut-il que l'action ait un but, une direction, voire une limite. Agir pour agir serait une simple absurdité. Cette pensée me venait tandis que s'avançait à travers l'Atlantique, d'un mouvement rythmé, monotone et constant, le navire qui nous portait. Il aurait pu ainsi marcher jour et nuit, tant qu'on lui aurait fourni l'aliment du mazout ou du charbon, sans s'arrêter nulle part, sans déposer un sac de marchandise ou un passager. De même un homme

peut s'agiter toujours, sans agir jamais de façon utile ; il peut se démener, il peut manifester dans la rue, crier, courir çà et là, fonder sans cesse des œuvres qui n'aboutissent à rien. Autant vaudrait qu'il fît de la gymnastique toute sa vie sans jamais appliquer sa force et sa souplesse. Ce qui importe, c'est le but et donc la direction. Le but et la direction, c'est la sagesse qui les indique. Et c'est encore elle qui marque la limite de l'action, faisant la part de la réflexion, de la prudence, et fixant par là-même le degré d'utilité et d'intensité de notre action.

Le progrès et la marche en avant !

Oui, toujours. Aimez le progrès ? Soyez des hommes de progrès ! Les catholiques n'ont pas toujours passé pour tels. Il en est qui ont raillé ou même maudit le progrès, et même les progrès quels qu'ils fussent. Ah ! je sais bien qu'on avait tant abusé de ce grand mot ; on s'en était grisé. Du progrès, on avait fait une idole, la divinité des temps modernes. Le progrès n'en est pas pour autant un vain mot ; il est une réalité ; il est fait d'une infinité de progrès, progrès matériels, progrès intellectuels, progrès spirituels aussi par l'approfondissement des divines vérités et la culture intensive des vertus : tous ces progrès constituent le progrès et sont la base de la civilisation.

Mais toujours à la même condition : que tout progrès soit réglé par la sagesse. Sans quoi, d'utile il devient nuisible et prépare tout simplement un retour à la barbarie.

*
* *

Ecoutez un apologue dont j'ai tiré l'inspiration première, résolu à l'interpréter librement, d'un ouvrage récent, provoqué par la crise actuelle, et plein d'intérêt quoiqu'on ne puisse l'approuver dans toutes ses parties : « *...Et pourtant... Voici l'âge d'or* »[1].

1. *...Et pourtant... Voici l'âge d'or* : Edouard Chaux : Editions Protea.

L'auteur, M. Edouard Chaux, — un enfant de la Savoie, — fatigué, lassé, se retire en son pays natal pour y calmer ses esprits et ses nerfs. Il s'endort au bruit du torrent qui a bercé son enfance. Et voici qu'en songe lui apparaît un lointain, lointain ancêtre, plus vieux que les Allobroges ; mettez si vous voulez trente ou quarante siècles ; un homme primitif, hirsute, au rude aspect, l'œil bon cependant. Cet homme pose sa forte main sur l'épaule du dormeur et lui parle : « Petit, comme tu as l'air soucieux et triste ! Qu'as-tu donc ?... As-tu perdu ta tribu ? As-tu peur de tomber dans les mains de cruels ennemis ?... Des animaux féroces auraient-ils dévoré quelqu'un de tes enfants ?... Ou bien serais-tu torturé par la faim ? »

L'homme d'aujourd'hui se prend d'abord à rire ; il répond par une apologie de la civilisation moderne, du progrès : « Ma tribu ? Non. Maintenant nous sommes de grands peuples. Des bêtes féroces ? Non, il n'y en a plus chez nous ; nous avons domestiqué les animaux ; c'est nous qui les mangeons. Et puis nous avons cultivé la terre ; elle produit en abondance tout ce dont les hommes ont besoin pour vivre. Et encore vois-tu : nous sommes devenus les maîtres de tous les éléments, de la terre, de l'eau, du ciel. Nous pouvons en un moment nous transporter partout ; en tournant un bouton, nous pouvons changer la nuit en jour et en parlant devant une petite boîte nous faire entendre au bout du monde. » — « Alors, petit, de quoi te plains-tu ? s'écrie le vieux émerveillé. Les rêves les plus hardis de ceux des nôtres que nous considérions presque comme des fous sont dépassés. Ce bonheur que quelques-uns nous promettaient pour l'avenir, même pour une autre vie, que je ne sais quel Sauveur devait nous procurer, vous le possédez maintenant ; il est à votre disposition sur la terre. Bien sûr, vous jouissez de ce qui nous manquait le plus : la sécurité. Nous craignions toujours ! »

Notre contemporain a l'air gêné. « Hélas ! (premier hélas) dit-il, la sécurité, l'absence de crainte, pas tout à fait.

Nous sommes de grands peuples, c'est vrai ; mais les grands peuples se conduisent parfois comme les tribus de jadis, se haïssent, se menacent, s'attaquent les uns les autres, sous prétexte qu'ils ne sont pas de la même race et que la leur est la seule bonne. Oui, nous sommes maîtres de l'eau, du ciel et de la terre ; mais des mains criminelles incendient volontairement nos vaisseaux de la mer ; et ceux du ciel que nous appelons avions, menacent de déverser sur nos villes une pluie de feu, d'engins meurtriers, et de germes pestilentiels capables d'empoisonner d'un coup tous les habitants. Quant aux modestes voitures qui sillonnent les routes de la terre et que l'on nomme automobiles, grâce à leurs conducteurs affolés de vitesse, elles tuent plus de nos enfants que n'en ont jamais dévorés les bêtes féroces dont vous aviez si grand peur. »

« Combien cela est étrange ! Du moins, et après tout c'est le principal, personne chez vous ne connaît plus le tourment de la faim ? »

« Hélas ! (une fois de plus), si. Il y a encore des gens qui ont faim. Les aliments existent ; il y en a même trop ; on jette le blé, le bon blé, cette chose sacrée, aux porcs ; le café, boisson exquise, à la mer ou au feu ; le vin qui réjouit le cœur de l'homme au ruisseau ; si bien que beaucoup d'hommes qui voudraient s'en procurer sont réduits à s'en passer. »

Notre sauvage ancêtre fronce les sourcils : « Quel est ce mystère ? » — « C'est que, c'est qu'ils n'ont pas assez d'argent pour en acheter. » — « L'argent, qu'est-ce que cela ? »

A grand renfort de comparaisons, le civilisé l'explique et il ajoute : « Ceux qui ont produit blé, café, vin, aiment mieux détruire ces produits que de ne pas recevoir tout l'argent auquel ils prétendent. »

« C'est abominable !... Une dernière question. Le Sauveur qu'on nous avait fait espérer et qui devait tout rendre meilleur sur la terre, il n'est donc pas venu ? Ou bien n'a-t-il rien fait ? »

— « Si, il est venu ; il a donné aux hommes d'admirables préceptes ; il a fondé des sociétés que, de son nom, Jésus-Christ, on a appelé chrétiennes... Et puis, au bout de quelques siècles, beaucoup d'hommes n'ont plus voulu de lui... Chaque année pourtant, dans les temples où il a voulu toujours habiter, on chante : « Le ciel a visité la terre ». Quand on chante cela, en regardant leurs petits enfants qui s'unissent à leur Dieu, les hommes ont les yeux pleins de larmes. Mais par la faute de ces mêmes hommes, il y en a un dans chaque village qui enseigne aux enfants qu'on les trompe et beaucoup, beaucoup abandonnent le Sauveur qui est venu... Ils ne veulent plus d'autres maîtres qu'eux-mêmes, ni d'autres lois que celles qu'ils font et défont. »

« Décidément, mon fils, vous êtes des imbéciles et des criminels ; des malheureux aussi, et vous méritez bien de l'être. »

Chers auditeurs, j'espère avoir porté la conviction dans vos intelligences. La science ne suffit pas, l'action ne suffit pas, le progrès ne suffit pas. Il faut la sagesse, toujours la sagesse.

II

Qu'est-ce donc que la sagesse ?[1]

Le moment est venu de définir exactement ce terme dont nous nous sommes jusqu'à présent servis dans le sens ordinaire et commun que vous connaissez tous.

La sagesse nous apparaît d'abord comme une disposition, disons même une vertu, d'ordre intellectuel et d'ordre moral, faite de prudence, de bon sens, de modération, de mesure.

1. Nous ne pouvons que renvoyer tous ceux qui voudraient approfondir la doctrine de la sagesse à l'admirable livre du bienheureux Grignon de Montfort « L'amour de la Sagesse éternelle ». (Edition-type 1929. Librairie mariale. Pontchâteau. Loire-Inférieure.)

Il est, nul ne l'ignore, une sagesse naturelle et humaine que connurent et pratiquèrent les Anciens, quelquefois à un très haut degré, les Pythagore, les Socrate, les Platon, les Aristote, les Cicéron, les Senèque ; les Sages de la Grèce, de l'Egypte, de l'Inde, de la Chine.

Dans cette sagesse, il entre deux éléments : l'un intellectuel et l'autre moral ; ces sages sont d'une part des savants, de l'autre des hommes capables de se conduire et de conduire les autres. Sagesse intellectuelle qui est une connaissance supérieure des choses naturelles, vues dans leurs principes et dans leurs conséquences. Sagesse morale, mère des grandes vertus que nous qualifions de cardinales, tempérance et prudence, justice et force. La sagesse, *sapida scientia*, est le goût inné de cette sorte de science et de cette sorte de vertu, règle du bon savoir et du bien vivre.

C'est une disposition, une qualité, une vertu d'un très grand prix et qu'il ne s'agit pas de dédaigner, de mésestimer chez qui que ce soit ; elle est même d'un ordre fort élevé, à la condition, condition indispensable, qu'elle ne dégénère pas en ce que l'on appelle la sagesse du monde, laquelle n'est à tout prendre qu'une forme de l'habileté, un certain savoir- faire, un art de parvenir.

Mais, si haut qu'on la prise, la sagesse humaine et naturelle ne saurait suffire à un chrétien dont toute la vie doit être surnaturelle, c'est-à-dire une participation à la vie même de Dieu. La sagesse du chrétien est une sagesse surnaturelle, une participation à la sagesse de Dieu.

Sagesse de Dieu ! Sagesse surnaturelle, substantielle et incréée, sagesse éternelle, celle que nos Livres Saints décrivent en termes si magnifiques et si riches de sens ; c'est-à-dire Dieu Lui-même et plus particulièrement la seconde personne de la Sainte Trinité, le *Verbe divin*.

La Sagesse éternelle incréée s'est incarnée et est devenue, dans le temps, le Fils de Dieu fait homme, Notre Seigneur Jésus-Christ.

S'incarnant dans le sein de la Vierge Marie, la Sagesse

éternelle se l'est en une certaine mesure associée, sans que Marie cessât pour autant d'être une créature. Parce qu'elle est devenue la Mère du divin Rédempteur qui l'a choisie pour habiter en elle, *Sapientia aedificavit sibi domum* (1), Marie s'est trouvée par là même le trône de la Sagesse, *sedes sapientiae*, titre que lui donne l'Eglise dans les litanies où elle chante ses gloires.

Telle est la merveilleuse échelle par laquelle la Sagesse éternelle descend vers l'homme et se communique à lui, non pas substantiellement, mais accidentellement et à la manière d'un don. Elle est en nous le reflet de Celui qui est « le resplendissement de la lumière éternelle, le miroir sans tache de l'activité de Dieu et l'image de sa bonté[2] », le Fils de Dieu, le Christ Jésus, modèle qui nous est proposé et que nous devons imiter. La vraie sagesse du chrétien sera donc de penser et de vivre comme Jésus-Christ. Telle est la doctrine de saint Paul qui ne veut plus d'autre connaissance que la science éminente du Divin Crucifié[3]. Telle est la doctrine que nous ne cessons de vous prêcher.

Cette sagesse aspire à prendre possession de votre être : elle multiplie ses appels.

« *O viri ad vos clamito, et vox mea ad filios hominum.* » C'est vous que je désire, vous que je cherche ; c'est vous que je réclame, vous que je veux rendre heureux... Mes plus chères délices sont de converser avec les enfants des hommes... J'aime ceux qui m'aiment et ceux qui m'aiment n'auront nulle peine à me rencontrer. Ils me trouveront assise ou debout à leur porte[4].

« C'est pour que vous m'atteigniez plus facilement que j'ai revêtu votre humanité, que j'ai pris sur moi vos souffrances et que j'ai voulu mourir sur une croix.

« C'est pour que vous me rencontriez toujours que j'ai

1. Prov. IX, 1.
2. Sap. VII, 26.
3. I Cor. II, 2; Philipp. III, 7-8; Coloss. II, 4-8.
4. Bx Grignon de Montfort. L'amour de la Sagesse éternelle. Chap. VI. N° 67.

inventé l'Eucharistie où je me donne à vous tout entier et aussi souvent que vous le souhaitez.

« Si vous avez besoin d'une introductrice pleine de charme, de douceur et de tendresse, je vous ai donné ma mère qui unit sa voix à la mienne : « *Ego mater pulchrae dilectionis, et timoris, et agnitionis et sanctae spei*[1] ; je suis la mère du pur amour, de la crainte de Dieu, de la science et de la sainte espérance. »

« Venez à moi ! Venez tous à moi ! Ne craignez rien ! Je suis la Sagesse. En moi est toute la grâce de la voie et de la vérité ; en moi toute l'espérance de la vie et de la vertu[1].

« Regardez autour de vous ! Ceux qui ne se sont pas mis en peine d'acquérir la sagesse, non seulement sont tombés dans l'ignorance du bien, mais ils ont encore donné aux hommes des marques de leur folie, de telle sorte que leurs fautes ne puissent demeurer cachées[2].

« Si vous repoussez mes appels, l'heure de terribles retours sonnera : « Puisque j'appelle et que vous résistez, puisque vous négligez tous mes conseils et que vous ne voulez pas de ma réprimande, moi ausis je rirai de votre malheur ; je me moquerai quand viendra sur vous l'épouvante... Alors, vous me chercherez et vous ne me trouverez pas... *Quia vocavi et renuistis*[3] ! »

O mes amis, n'invoquez plus votre âge pour dédaigner la sagesse et ses appels. Dites plutôt avec Salomon : « La sagesse, je l'ai aimée ; je l'ai recherchée dès ma jeunesse ; j'ai tâché de l'avoir pour épouse et pour compagne de ma vie[4]. »

Chers étudiants, un immense effort est aujourd'hui tenté pour déchristianiser la société et particulièrement la jeu-

1. Eccli. XXIV, 24.
2. Eccli. XXIV, 25.
3. Sap. X, 8.
4. Prov. I, 24-28.
5. Sap. VIII, 2 et 9.

nesse, source de l'avenir. Là où on le peut, on détruit les cadres chrétiens, les associations et les ligues sur lesquelles compte l'Eglise. Là où on ne le peut pas encore, on tâche du moins, en insinuant parmi vous les doctrines les plus pernicieuses et les modes les plus démoralisantes, de vider les cadres de leur contenu, les âmes de leur substance chrétienne, vérités dogmatiques et préceptes moraux. Tout mon effort dans ces dernières années, toute ma prédication a tendu à vous ramener au fond chrétien de la pensée et de la vie, à la vraie foi, aux vertus solides et non adultérées par des conceptions contraires, autrement dit à la sagesse surnaturelle, à la sagesse éternelle. Aujourd'hui, cette même Sagesse vient de vous montrer une fois de plus par ma parole qu'il ne s'agit pas pour vous de vous tourner vers de nouvelles sources, mais, tout en profitant des progrès utiles, de rester fidèles aux anciennes vérités. Les chrétiens sont des fidèles.

***

Un peuple entier vient d'entendre cet appel, comme peut-être aucun peuple ne le fit dans le passé. Le peuple argentin, descendant d'ancêtres chrétiens et surtout de ces Espagnols qui furent si longtemps les hérauts du catholicisme, dans sa fièvre de croissance, avait subi les mêmes influences que le reste de l'Amérique : sa civilisation tendait à se déspiritualiser, à se matérialiser. Les cadres chrétiens subsistaient, mais, une certaine légèreté aidant, ils se vidaient.

Et voici que, par les organes légitimes de l'Eglise, ce peuple se vit sollicité de recevoir royalement, dans un Congrès international, l'hôte de nos tabernacles, le Christ de l'Eucharistie, le Christ-Roi, le Dieu de ses pères. De nombreuses instructions, de touchantes exhortations multipliées pendant des mois et des mois préparèrent les esprits et les cœurs. Le résultat fut une sorte de miracle, dont nous avons été les témoins.

Une croix gigantesque, élevée dans le plus beau des parcs, au centre vers lequel convergent de longues et larges avenues, devint, pendant quatre jours, le rendez-vous de centaines de milliers de chrétiens enthousiastes et fervents. Près de cent dix mille enfants reçurent dans leur cœur, en une matinée bénie, le Dieu de l'Eucharistie qui descendait pour eux de quatre autels au pourtour de la croix, où célébraient quatre princes de l'Eglise et parmi eux l'archevêque de Paris.

La nuit qui suivit ce jour, sur la place de Mai, place immense, au pied d'une haute pyramide, dans un cercle flamboyant d'illuminations, la messe déroula sa sainte liturgie. Cinquante-mille hommes étaient là sous nos yeux et d'autres par milliers dans les rues qui aboutissent à la place. Un prêtre, d'origine française, que nous avions entendu ici lançait de toutes parts, grâce aux hauts parleurs, les plus saints appels : « Confessez-vous ! communiez ! réconciliez-vous ! » Il récitait les actes avant et après la communion, exhortait à la sincérité, au repentir, au ferme propos, à la persévérance. Partout des confesseurs en plein vent et des pénitents qui tombaient à leurs pieds. A travers la foule cheminaient les ciboires. Cela dura jusqu'à plus de trois heures du matin.

Deux jours après venait le tour de l'armée et des autorités ; à leur tête le président de la République.

Enfin, au soir du dimanche 14 octobre, après la prière du Président offrant son pays au Christ-Roi, ce fut l'ultime bénédiction. Une lumière infiniment douce, légère, et subtile, d'un or teinté de vert, emplissait l'atmosphère, baignait les grands massifs d'arbres, caressait à l'horizon les flots jaunes du Rio de la Plata, tandis que, du côté de l'immense cité, elle enveloppait d'une délicate écharpe un million d'êtres humains en prière. Sur chacune des avenues de l'étoile, le légat du Pape, tenant en mains l'ostensoir, traça trois majestueux signes de croix. Alors, presque en un instant, comme il arrive en ces régions, le soleil disparut.

Mais aussitôt, d'autres feux s'allumèrent, rouges et blancs, formant mille festons et gracieux dessins, feux de la nature conquise et domptée par l'homme, heureux d'incliner devant le Dieu d'amour l'hommage de son intelligence et de sa volonté. Lente et recueillie, la foule s'écoula peu à peu. Elle avait répondu à l'appel de la Sagesse incarnée, de Jésus-Christ Notre-Seigneur et elle gardait au fond de son cœur le son de la divine voix. Puisse-t-il y retentir longtemps, bien longtemps !

Et dans vos cœurs aussi, étudiants et étudiantes, puisque l'écho de cette voix, bien que trop affaibli, vient de parvenir jusqu'à vous. *O viri clamito ad vos !* Aimez la Sagesse et la Sagesse vous aimera. *Amen !*

LE DOGME DE L'IMMACULÉE CONCEPTION

Histoire de sa définition[1]

Le dogme de l'Immaculée-Conception a été magistralement expliqué hier. Aujourd'hui, c'est l'histoire de ce dogme qui doit être exposée.

Histoire très vaste, puisqu'elle s'étend sur dix-neuf siècles. Je me propose d'en faire une synthèse rapide, aussi claire que possible et dépouillée de toute érudition.

*
* *

L'histoire de la définition du dogme de l'Immaculée-Conception se divise assez nettement en cinq périodes, qui sont comme autant de phases ou états successifs, par lesquels a passé l'expression de cet article de notre foi, au cours de son développement.

La première est la période de l'implicite, — s'il m'est permis de me servir ici de ce terme théologique consacré, — de l'origine de l'Eglise au XI[e] siècle. La croyance à l'Immaculée-Conception, sans être formellement et consciemment exprimée, était comprise alors dans l'incomparable sainteté que la tradition catholique a toujours attribuée à la Vierge Marie.

Puis, à partir du XI[e] siècle, la période liturgique. La fête de la Conception de la Vierge s'introduisit dans l'Eglise et se généralisa peu à peu, ce qui obligea les théologiens à se demander quel

1. Rapport présenté le 23 juillet 1930 au Congrès marial national de Lourdes et publié dans le Compte Rendu du Congrès. Nos lecteurs seront heureux de le lire ici à l'occasion de la fête de l'Immaculée-Conception. — N.D.L.R.

était l'objet de cette fête dont ils soupçonnaient la portée dogmatique.

Mais comme il arrive d'ordinaire lorsqu'une idée qu'on croit nouvelle apparaît, la doctrine de la préservation de Marie de la souillure originelle — doctrine sous-jacente à la fête de la Conception — fut vivement controversée. De là des débats théologiques, parfois très vifs, qui commencèrent au XIIe siècle et qui durèrent jusqu'au XVIIe siècle. C'est la période des discussions.

Après les brouillards de la controverse, la lumière. Le XVIIe siècle fut suivi d'une période de clarté croissante. Le glorieux privilège de Marie fut de moins en moins contesté. Le Saint-Siège, par des interventions répétées et de plus en plus précises, s'achemina peu à peu vers la définition.

Enfin se fit la pleine et éclatante lumière, lorsque le pape Pie IX définit le dogme de l'Immaculée-Conception, le 8 décembre 1854.



Je voudrais caractériser, en quelques mots, chacun de ces stades de la marche du dogme vers son entier épanouissement, autant que l'état actuel de la critique historique permet de le faire. Car bien que des travaux de premier ordre aient été publiés sur cette partie de la théologie mariale, plusieurs points restent encore obscurs. Une fois de plus nous constatons que l'histoire n'est qu'une approximation de la réalité.

I

Dans les premiers siècles de l'Eglise, le dogme de l'Immaculée-Conception était comme recouvert d'un voile. Il était contenu et en quelque sorte enveloppé dans la croyance à l'exceptionnelle sainteté de la mère du Christ : « *Je vous salue pleine de grâce, le Seigneur est avec vous* », avait dit l'archange Gabriel à Marie, au moment de l'Annonciation.

Cette plénitude de grâce est telle qu'elle a dû préserver Marie, non seulement de toute faute personnelle, mais aussi de la souillure originelle. Cette conséquence de la salutation évangélique, qui s'impose aujourd'hui à nos esprits, depuis la définition du dogme de l'Immaculée-Conception, n'apparut cependant à la pensée de l'Eglise que lentement et après une longue suite de siècles.

*
* *

« L'Esprit-Saint, dit le chancelier Jean Gerson[1] dans son fameux sermon sur la Conception de Marie, prêché en 1401 à Saint-Germain l'Auxerrois, à Paris, l'Esprit-Saint manifeste parfois à l'Eglise et aux docteurs subséquents la signification de certains passages de l'Ecriture Sainte qu'Il n'a pas fait connaître à leurs prédécesseurs... En conséquence nous pouvons dire que cette proposition : *La Bienheureuse Marie n'a pas été conçue dans le péché originel*, est l'une de ces vérités qui ont été révélées et manifestées à notre époque et par les miracles qui sont racontés (au sujet de cette Conception) et par l'adhésion que donne à cette proposition la majeure partie de la Sainte Eglise. »

La pensée de Gerson a besoin d'être précisée.

Quand le chancelier emploie le mot *révéler* en parlant de la connaissance explicite qu'a eue l'Eglise de l'Immaculée-Conception, il ne peut avoir légitimement en vue qu'une révélation subjective[2] et non point objective.

La Révélation chrétienne objective — nous le savons — a été close à la fin de l'âge apostolique. Aucune vérité nouvelle ne saurait être ajoutée à celles que Jésus et l'Esprit-Saint ont enseignées aux apôtres.

Mais, si tout le dogme chrétien a été révélé à l'origine, la connaissance de ce dogme n'a pas été dès lors claire, explicite, complète. Il a fallu que l'Esprit-Saint, dirigeant et éclairant la pensée de l'Eglise, en manifestât peu à peu le contenu avec une clarté de plus en plus grande. Si le dépôt révélé a été confié aux apôtres en son entier, toutes les richesses de ce dépôt n'ont pas été immédiatement et distinctement connues dans l'Eglise dès l'abord.

Particularisons cette doctrine à la théologie mariale.

1. Les références des documents utilisés se trouveront, en particulier, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, art. *Immaculée-Conception*.

2. L'expression « révélation subjective » est employée ici pour expliquer le texte de Gerson. Elle exprime imparfaitement la nature du développement du dogme, qui est le résultat de l'assistance de l'Esprit-Saint et de l'effort intellectuel de ceux qui, sous l'autorité infaillible de l'Eglise, ont la mission d'enseigner la doctrine catholique, sans négliger la piété des fidèles qui, soumise à l'action de l'Esprit-Saint, a aussi son influence. Cf. MARIN-SOLA, *L'évolution homogène du dogme catholique*, 2e édit., tome II, p. 350.

*
* *

Dieu a donné Marie au monde. Elle est une merveille de nature et de grâce. Après le Christ, elle est le plus beau joyau de la Religion chrétienne. « Marie est le joyau de la terre », disait saint Cyrille d'Alexandrie. Toutes les beautés de ce joyau n'ont pas été découvertes pleinement en une fois, ni tous ses brillants reflets aperçus et admirés en même temps. Chaque génération chrétienne s'est absorbée dans la contemplation de l'une de ses splendeurs.

Ce fut, tout d'abord, la virginité de Marie qui excita l'enthousiasme des premiers chrétiens, car rien ne donnait plus de prestige au Christ, aux yeux des païens convertis, que sa conception et sa naissance virginales.

De plus, Marie est la nouvelle Eve, celle qui a sauvé l'humanité. Par un juste retour des choses, disait saint Irénée, il fallait que l'obéissance de la Vierge Marie, coopérant au plan rédempteur, réparât ce que la désobéissance d'Eve, encore vierge, avait perdu.

L'auréole virginale, d'une lumière si pure et si étincelante, qui nimbe le front de Marie, a conduit les ascètes chrétiens de tous les temps vers la voie de la chasteté parfaite. Saint Ambroise — pour ne citer que ce seul témoignage — proposait à l'imitation des jeunes filles de Milan, l'incomparable virginité de Marie, et l'attrait de ce parfait modèle inclinait, disait-il, beaucoup d'entre elles à prendre le voile des vierges.

Cette exquise pureté de la mère de Jésus fut, à cette époque surtout, le rempart invincible qui protégeait l'ascétisme chrétien. Elle faisait ainsi resplendir d'un vif éclat l'incomparable blancheur du manteau virginal de Marie, qui portait dans ses plis l'idée de l'Immaculée-Conception.

Aussi comprenons-nous les sursauts d'indignation d'un Ambroise, d'un Jérome et d'un Augustin, lorsque l'hérésie osait porter une main sacrilège sur le couronne virginale de la mère du Christ.

La proclamation du dogme de la maternité divine, à Ephèse en 431, manifesta davantage encore la sainteté exceptionnelle de Marie. La dignité de Mère de Dieu, unique au monde, devint l'objet d'une extraordinaire vénération de la part de tous les chrétiens.

Le culte de Marie et la théologie mariale prirent un essor considérable. Et comme le sens catholique répugne à la pensée que celle qui a enfanté le Verbe incarné ait pu n'être pas totalement sainte, les auteurs ecclésiastiques postéphésiens, surtout les auteurs byzantins, célèbrent la sainteté de Marie avec une abondance d'expressions, une accumulation d'images et de comparaisons qui nous ravissent.

*
* *

Cette sainteté, exceptionnelle sous tous les rapports, en quoi consiste-t-elle ? Quels en sont les éléments ? Telle fut la question que se posèrent les Pères de l'Eglise de cette époque.

Elle consiste, en premier lieu, en ce que la mère de Dieu a été préservée de tout péché personnel, si léger soit-il. Cette préservation laisse entendre de quelle abondance de vie divine la Vierge Marie fut remplie.

Si avant le concile d'Ephèse, quelques écrivains ecclésiastiques avaient cru trouver des imperfections dans certains actes de la Sainte Vierge, à l'avenir, c'est la préservation complète de tout péché qui sera mise en relief.

Lorsque saint Augustin démontrait aux Pélagiens, à la veille du concile d'Ephèse, que la nature humaine, depuis la chute originelle, est incapable, même avec la grâce, d'éviter tous les péchés véniels, et par conséquent, que tous les saints et saintes de l'Ancien Testament ont été pécheurs, il ajoutait aussitôt :

« Il faut excepter, toutefois, la Sainte Vierge Marie, dont je ne veux pas du tout qu'il soit question, à cause de l'honneur du Seigneur Jésus, quand il s'agit des péchés. Nous savons en effet qu'elle a reçu une grâce surabondante pour triompher totalement du péché, elle qui a mérité de concevoir et d'enfanter Celui qui fut sans aucun doute exempt de péché. Exception étant donc faite de cette Vierge, si nous pouvions réunir tous les saints et saintes (de l'Ancien Testament) et leur demander s'ils n'ont pas commis des péchés durant leur vie, que pensons-nous qu'ils répondraient ? Ne s'écrieraient-ils pas à l'envi (avec saint Jean) : « *Si nous disions que nous sommes sans péché, nous nous séduirions nous-mêmes et la vérité ne serait point en nous.* » (I Jean, 1, 8.)

*
* *

Que la Vierge Marie, donc, à cause de la maternité divine, n'ait jamais commis aucun péché personnel, c'est ce que proclament à qui mieux mieux les Pères de l'Eglise postérieurs au ve siècle.

Les panégyristes de Marie de cette époque, surtout en Orient, sont, en effet, si enthousiastes, ils exaltent la pureté de la Mère de Dieu en termes tels, qu'on a pu trouver chez quelques-uns d'entre eux, comme André de Crète († 740), une insinuation du dogme de l'Immaculée Conception.

O Vierge bénie, s'écrient-ils, « vous avez reçu de Dieu une grâce immortelle... une grâce d'un éclat souverain !... Beaucoup de saints sont venus avant vous, mais aucun n'a été rempli d'autant de grâces que vous, aucun n'a été sanctifié comme vous, aucun n'a été exalté comme vous... Aucun n'a été enrichi autant que vous des dons divins et n'a reçu la grâce dans la même mesure que vous... »

Ecoutons encore : « Marie est toute sainte, la seule sainte, la plus sainte de tous les saints. Elle est apparue toute pure à Celui qui tout entier, corps et âme, a habité en elle... »

C'est en effet la maternité divine qui a motivé une telle sainteté.

« Marie est toute belle, toute proche de Dieu. Elle est le lis qui a poussé au milieu des épines. Les traits enflammés de l'ennemi n'ont pu l'atteindre. Elle a vécu dans la chambre nuptiale de l'Esprit-Saint, elle a été gardée immaculée pour être à la fois Epouse et Mère de Dieu. »

Nous venons d'entendre les plus célèbres panégyristes byzantins de la Vierge Marie : saint Sophrone, évêque de Jérusalem, André de Crète et saint Jean Damascène.

*
* *

L'Eglise orientale, qui a si bien chanté les louanges de Marie, qui a si excellement célébré sa sainteté, n'est cependant jamais arrivée à une connaissance explicite, claire et complète du dogme de l'Immaculée-Conception.

Pourquoi ?

Parce qu'au XIe siècle elle sombra dans le schisme, c'est à-dire dans la mort. L'Esprit-Saint cessa de la guider et de l'éclairer.

Si quelques théologiens de l'Eglise orthodoxe gréco-russe des temps modernes ont été favorables à ce glorieux privilège de Marie, le plus grand nombre l'a toujours rejeté comme une innovation étrangère à la Révélation chrétienne.

C'est ce que déclarait encore, en 1895, en réponse à une Encyclique de Léon XIII, l'encyclique patriarchade et synodale du patriarche de Constantinople, Anthime. Selon ce patriarche et les douze évêques de son synode, signataires de l'encyclique, l'Eglise grecque des sept conciles oecuméniques proclame comme un dogme qu'une seule conception a été immaculée, celle du Christ. L'Eglise romaine a innové en proclamant que la Sainte Vierge aussi a été conçue sans péché.

C'est donc dans l'Eglise latine seule que la lumière se fera.

Avant de la voir resplendir, nous allons en apercevoir l'aube dans ce que j'ai appelé la phase liturgique du dogme de l'Immaculée-Conception.

II

L'Eglise n'enseigne pas seulement par la parole, elle enseigne aussi par sa vie, surtout par sa vie liturgique.

Or dans l'Eglise latine, dès le XIe siècle, une fête de la Conception de la Sainte Vierge fut célébrée, d'abord en Angleterre, puis, un peu plus tard, dans d'autres pays.

Il est probable que cette fête fut d'importation orientale. Plusieurs Eglises d'Orient, à partir du VIIIe siècle, s'inspirant d'un apocryphe, le *Protévangile de Jacques*, célébraient une fête assez semblable sous un nom différent : la fête de la Conception de sainte Anne ou de la Maternité de sainte Anne. La Conception de la Vierge Marie était, semble-t-il, en partie l'objet de cette fête.

Nous ne pouvons conclure, sans doute, de la célébration de ces fêtes à la croyance explicite au privilège marial de l'Immaculée-Conception. Mais le sens catholique des pasteurs qui les ont instituées et des fidèles qui les ont solennisées, ne soupçonnait-il pas ce privilège, n'en avait-il pas en quelque sorte l'intuition ? Le voile qui cachait encore le plus beau joyau de la couronne de Marie ne tardera pas à se soulever.

*
* *

Ce furent les théologiens occidentaux du XIIe siècle qui commencèrent à le soulever, en essayant de préciser l'objet de cette fête de la Conception de la Vierge Marie.

Puisque beaucoup d'Églises honorent cette conception par une fête, c'est, pensait-on, qu'elle a été exceptionnellement sainte. Mais comment comprendre cette sainteté ? Toute conception humaine — la foi nous l'enseigne — est entachée de la souillure originelle. Comment, malgré cette loi de péché qui pèse sur l'humanité, la Conception de Marie a-t-elle pu être sainte ?

Deux réponses furent données. Elles deviendront à quelques nuances près les deux opinions qui diviseront longtemps les théologiens.

Selon les uns, par la fête de la Conception, on honore uniquement la sanctification de Marie avant sa naissance et non sa préservation du péché originel. La Sainte Vierge a été soumise à la faute héréditaire, comme tous les descendants d'Adam, parce qu'elle a été conçue conformément aux lois ordinaires de la nature. Or, d'après la doctrine de saint Augustin, à laquelle tous alors adhéraient, seule une conception virginale peut être exempte de la souillure originelle. Mais — nul ne l'ignore — il n'y a pas eu d'autre conception virginale que celle de Jésus, le Verbe incarné.

La Vierge Marie a donc contracté la faute héréditaire. Mais nos théologiens ajoutent aussitôt qu'elle en a été délivrée très peu de temps après sa conception. Comme saint Jean-Baptiste, mais beaucoup plus vite que lui, elle a été sanctifiée dans le sein de sa mère.

C'est pour honorer la sanctification très rapide de Marie bien avant sa naissance, que la fête de la Conception est célébrée dans quelques diocèses.

Cette explication fit tout d'abord une forte impression sur les esprits. Elle motiva même, vers 1220, la suppression momentanée de la fête en Angleterre. Puisqu'il s'agit simplement, disait-on, d'honorer la sanctification de Marie avant sa naissance, la fête de la Nativité de la Sainte Vierge suffit à cela. Inutile d'y ajouter la fête de sa Conception.

Cette suppression provoqua une protestation immédiate du sens catholique.

Toutes les fois — nous le verrons — que, dans la période des controverses, la pensée théologique s'égarera chez certains, le sens catholique réagira aussitôt. Il opposera aux raisonnements les plus rigoureux en apparence le grand principe dicté par un pieux instinct et que voici : Marie est mère de Dieu. C'est par elle que Jésus nous a été donné. « Il n'est pas possible que Dieu soit entré dans le monde par une porte souillée ». Bien que Marie ait été conçue selon les lois ordinaires de la nature, le Seigneur est assez puissant pour la préserver de la tache héréditaire.

Ainsi du rapprochement des dogmes de la maternité divine et du péché originel, jaillissait une lumière que la piété chrétienne entrevit plus tôt que la pensée théologique.

Nous avons un magnifique écho de cette réaction du sens catholique dans le célèbre *Traité de la Conception de sainte Marie*, longtemps attribué à saint Anselme de Cantorbéry, et qui est en réalité de son biographe, le moine Eadmer, mort en 1124. La doctrine de la Conception Immaculée y est clairement enseignée.

*
* *

Cependant, malgré les oppositions, la fête de la Conception de Marie se célébrait de plus en plus. D'Angleterre elle fut importée en France. Vers 1130, les chanoines de l'Eglise primatiale de Lyon l'adoptèrent.

C'est alors que saint Bernard leur écrivit sa lettre fameuse pour leur reprocher cette nouveauté « inconnue, disait-il, dans la liturgie de l'Eglise, opposée à la raison et sans attache à l'antique tradition ». L'illustre Abbé de Clairvaux déclare impossible la conception Immaculée de Marie dès l'instant qu'elle n'a pas été virginale. Or seul le Christ a été vigoureusement conçu. Marie a donc été soumise au péché originel, mais elle a été sanctifiée bien avant sa naissance.

Cette argumentation nous est déjà connue. La grande autorité de saint Bernard lui donna un énorme retentissement et contribua pour beaucoup à égarer nombre de théologiens de la fin du XIIe siècle et ceux du XIIIe.

On aurait pu craindre que les protestations de l'Abbé de Clair-

vaux n'arrêtassent les progrès de la fête de la Conception de Marie. Il n'en fut rien. A la fin du XII[e] siècle, elle était célébrée dans plusieurs diocèses de France, d'Allemagne, d'Angleterre et des Pays-Bas. Dans cette histoire de l'Immaculée Conception, nous voyons la foi des simples devancer toujours celle des théologiens.

Les simples savaient même protester parfois, à leur manière et non sans malice, contre les dénégations des savants. Témoin cette jolie histoire qui circulait dans les monastères après la mort de saint Bernard.

A Clairvaux, un convers très pieux vit apparaître, pendant son sommeil, l'abbé Bernard revêtu d'habits blancs et portant une tache noire à la poitrine. Le religieux fort surpris lui dit plein de tristesse : « Père, qu'est-ce que je vois ? une tache sur vous ? » — « C'est, répondit-il, parce que j'ai écrit sur la conception de Notre-Dame comme il ne fallait pas écrire que je porte ainsi une tache sur ma poitrine en signe de mon expiation. »

N'est-ce pas, en effet, un nuage sur la mémoire de ce grand serviteur de Marie, que cette négation du privilège de la Conception Immaculée ?

III

A la suite de saint Bernard, la plupart des grands théologiens du XIII[e] siècle contestèrent aussi le privilège de l'Immaculée Conception à la Mère de Dieu. De ce nombre furent Alexandre de Halès, saint Bonaventure, saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin.

Je ne puis entrer dans le détail de leurs discussions, parfois très subtiles. Qu'il me suffise de dire qu'au principe si fortement affirmé par saint Bernard, à savoir que la conception de Marie n'ayant pas été virginale, elle n'a pu être exemptée du péché originel, s'en ajouta un autre qui parut très grave et que voici : si la Sainte Vierge eût été conçue sans péché, elle n'aurait pas eu besoin de Rédemption puisqu'elle n'aurait rien eu à racheter. Or la foi nous enseigne que la Rédemption du Christ est absolument universelle, qu'elle s'étend rigoureusement à tous, parce que tous sont pécheurs.

A cette difficulté, on répondra plus tard que, par l'exemption

de la faute originelle, Marie a participé excellemment à la Rédemption, d'une manière bien plus parfaite que les autres.

*
* *

Tandis que les théologiens du XIIIe siècle s'embarrassaient dans leurs raisonnements, pasteurs et fidèles fêtaient avec une ferveur croissante la Conception de Marie, comme le prouvent les nombreux missels, bréviaires et psautiers de cette période. Malgré toutes les discussions, ils gardaient le sentiment que la Mère de Dieu ne pouvait pas avoir été soumise au péché originel.

Dieu a permis que cette vérité fût momentanément « cachée aux sages et aux prudents » et qu'elle fût « révélée aux petits ». L'histoire des dogmes mentionne d'autres faits de ce genre pour nous rappeler que l'esprit humain est toujours infirme par quelque côté et que la connaissance explicite de la vérité divine est le fruit des lumières de l'Esprit-Saint encore plus que des efforts de l'intelligence de l'homme.

*
* *

Toutefois, ces défaillances de la pensée théologique ne sauraient être ni générales, ni de longue durée puisque l'ensemble des théologiens est un organe important de la Tradition catholique.

Vers la fin du XIIIe siècle commença une réaction contre l'enseignement des grands docteurs scolastiques sur la Conception de la Sainte Vierge. L'ordre franciscain la mena vigoureusement dans la personne du théologien anglais Jean Duns Scot, qui vécut de 1274 à 1308.

Le Docteur subtil, comme on l'appela, semble s'être convaincu de très bonne heure de la réalité de l'Immaculée-Conception. Dans son enfance, il avait célébré pieusement en Grande-Bretagne la fête de la Conception de Marie si chère aux Anglais d'alors. Toujours est-il qu'il suppose démontré l'existence de ce privilège de Marie. Les arguments que ses contemporains opposaient à la Conception Immaculée pour la combattre ne lui semblaient être que de simples objections à une thèse certaine. Réfuter ces objections serait faire jaillir la lumière.

Telle est la méthode de Duns Scot, méthode adoptée par beau-

coup de docteurs des siècles suivants et que nous retrouvons dans Bossuet.

Le Docteur subtil explique ainsi que, loin de soustraire Marie à l'influence rédemptrice, sa Conception Immaculée l'y soumet, au contraire, plus pleinement que les autres, en la préservant de la faute originelle.

Et qu'on ne dise pas non plus que Marie ayant été conçue selon les lois ordinaires de la nature, n'a pu être exempte de la souillure héréditaire ! Car le péché est une réalité d'ordre moral qu'une cause physique, comme la génération, ne saurait transmettre matériellement.

L'entrée en scène de Duns Scot eut pour résultat de diviser les théologiens en deux camps opposés : d'un côté ceux qui étaient favorables à l'Immaculée Conception avec Duns Scot, de l'autre les adversaires de la pieuse croyance avec l'école thomiste. Les XIVe et XVe siècles connurent ainsi de violentes discussions au sujet de la Conception de Marie.

*
* *

Les discussions des théologiens ne cessent — nul ne l'ignore — que si l'autorité ecclésiastique intervient, autrement les antagonistes restent sur leurs positions.

Nous allons voir comment peu à peu l'union s'est préparée entre les théologiens, grâce aux interventions de ceux qui détenaient alors l'autorité dans l'Eglise.

*
* *

La première intervention fut celle de l'Université de Paris condamnant, en 1387, un jeune docteur, Jean de Monzon, qui taxait d'hérésie la croyance à l'Immaculée-Conception. Témérité vraiment intolérable ! Libre, alors, à qui le voulait de ne pas accepter la doctrine de la préservation de Marie de la faute héréditaire. Mais déclarer cette doctrine hérétique, c'était dépasser toutes les bornes ! On comprend l'indignation de la célèbre Université qui allait devenir bientôt la citadelle de la croyance à la Conception Immaculée.

Quelques années plus tard, en 1401, le chancelier de l'Univer-

sité parisienne, Jean Gerson, confirma cette juste sentence par un sermon très remarqué en faveur de l'Immaculée-Conception, qu'il donna dans l'église de Saint-Germain-l'Auxerrois, à Paris, et dont j'ai cité un passage au début.

Mais l'autorité de l'Université de Paris n'était pas celle de l'Eglise même. Beaucoup désiraient, déjà au XVe siècle, que le magistère ecclésiastique suprême se prononçât sur ce qu'il fallait croire au sujet de la conception de la Vierge Marie. On espéra un instant que le Concile de Constance, qui se tint de 1414 à 1418, satisferait ce désir. Mais ce concile mit fin au grand schisme d'Occident, cela suffit à absorber ses efforts.

Le Concile de Bâle, qui le suivit, prépara un décret au sujet de la fête et de la doctrine de l'Immaculée-Conception. Malheureusement, lorsque le décret fut publié, en 1439, le Concile était devenu un conciliabule, en révolte contre le pape. Ce décret n'a donc d'autre valeur que d'être l'expression de la pensée d'un grand nombre des théologiens de l'époque, ce qui est déjà beaucoup.

Selon la teneur de ce décret, la fête de la Conception de la Sainte Vierge devait être obligatoirement célébrée « dans toutes les églises, tous les monastères et couvents du monde entier ».

La doctrine de la préservation de Marie du péché originel est déclarée totalement conforme au culte de l'Eglise, à la foi catholique, à la droite raison et à l'Ecriture Sainte.

Les textes scripturaires auxquels le décret fait allusion sont : le Protévangile ou le passage de la Genèse annonçant que le rejeton de la femme écrasera la tête du serpent ; c'est ensuite le salut de l'Archange Gabriel à Marie : « *Je vous salue pleine de grâce, le Seigneur est avec vous.* » Ces textes et d'autres encore sont utilisés, surtout depuis le XIVe siècle, par les théologiens favorables à la Conception Immaculée.

Cet insuffisant décret de Bâle ne fut cependant pas totalement sans résultat. Il donna à entendre que le moment était venu de faire approuver officiellement la fête de la Conception de Marie. Depuis plusieurs siècles déjà, elle était célébrée dans beaucoup de diocèses, et la dévotion impatiente des fidèles trouvait que Rome tardait bien à se prononcer sur la légitimité de cette forme du culte de Marie.

Sous cette pieuse pression, le pape Sixte IV, qui avait été fran-

ciscain, approuva, le 29 avril 1476, la fête de la Conception ainsi que la messe et l'office composés par un frère mineur, Léonard de Nogarole, et où la croyance au glorieux privilège de Marie était clairement exprimée. Des indulgences étaient aussi accordées aux fidèles qui célébreraient cette fête.

De plus, le même pape voulut atténuer un peu l'âpreté des discussions théologiques. Il interdit, sous peine d'excommunication, d'accuser d'hérésie les défenseurs de l'Immaculée-Conception.

*
* *

Malgré ces actes officiels du Saint-Siège, les adversaires de la pieuse croyance ne désarmaient pas. Ne pouvant plus s'en prendre à la fête même de la Conception, officiellement autorisée par l'Eglise, ils contestèrent que son objet fût l'exemption de Marie du péché originel.

Ce n'était pas manque d'amour pour la divine Vierge ! Ces théologiens, quelque peu récalcitrants, étaient de fidèles serviteurs de Marie. Mais ils se heurtaient à des objections. Ils ne pouvaient comprendre comment l'Immaculée-Conception se concilie avec les dogmes de l'universalité de la Rédemption et de la généralité absolue du péché originel que tous les descendants de notre premier père contractent dans leur génération. « Il y a certaines propositions, dit Bossuet dans son sermon de 1652 sur la Conception de la Sainte Vierge, ...qui jettent au premier aspect un certain éclat dans les âmes, qui fait que souvent on les aime avant même que de les connaître. De telles propositions n'ont pas presque besoin de preuves. Qu'on lève seulement les obstacles, que l'on éclaircisse les objections, l'esprit s'y portera de soi-même, et d'un mouvement volontaire. Je mets en ce rang la proposition que Marie a été conçue sans péché. »

Ces objections, tant qu'on ne les « éclaircira » pas, seront le voile qui cachera encore longtemps aux regards de beaucoup de théologiens le glorieux privilège de Marie, vers lequel pourtant leur cœur était incliné.

Certaines objections pourtant ne se résolvent pas uniquement à coup de syllogismes, et parfois la piété chrétienne est plus clairvoyante que les raisonnements réputés les mieux établis.

C'est bien ce que comprit la Sorbonne. A partir de 1496, la célèbre Ecole imposa, malgré les controverses existantes, à tous ses futurs docteurs le serment de se faire les champions de la pieuse croyance.

Au reste, cinquante ans plus tard, en 1546, le Concile de Trente, dans sa cinquième session, où furent promulgués les décrets sur le péché originel, allait mettre à l'aise les théologiens même les plus timides. Après avoir défini que tous, à cause de la chute primitive, contractent, au moment où ils sont conçus, la tache originelle, le Concile ajoute aussitôt qu'il n'a point l'intention de comprendre dans ce décret la bienheureuse et immaculée Vierge Marie. La pensée du Concile est claire. Marie a été l'objet d'une exception, exception unique qui ne saurait porter atteinte à la loi universelle. Le dogme de l'universalité du péché originel est donc conciliable avec l'Immaculée-Conception !

Ainsi s'évanouissent peu à peu les objections. Au XVII[e] siècle, elles avaient beaucoup perdu de leur force, au point que seuls les théologiens attardés les considéraient encore comme décisives. Bossuet, dans ses éloquents *Sermons* sur la Conception de la Sainte Vierge, allait démontrer définitivement, on peut le dire, leur inanité.

« Vous m'opposez, disait le grand orateur aux adversaires du privilège marial, une loi de mort prononcée contre tous les hommes (la loi de l'universalité du péché originel). Vous me dites que d'y apporter quelque exception, quand ce serait en faveur de la Sainte Vierge, c'est violer l'autorité de la loi. Et moi je vous réponds au contraire... que la puissance du législateur ayant deux parties, ce n'est pas moins violer son autorité de dire qu'il ne puisse pas dispenser dans l'application particulière, que de dire qu'il ne peut pas ordonner par un commandement général...

« Dites-moi, qu'appréhendez-vous, vous qui craignez de faire une exception en faveur de la bienheureuse Marie ? Ce que l'on craint ordinairement, c'est la conséquence. Examinons si elle est à craindre en cette rencontre. Je crois que vous prévenez déjà ma pensée, et que vous jugez bien qu'on ne la doit craindre qu'où il peut y avoir de l'égalité. Mais y a-t-il une autre Mère de Dieu, y a-t-il une autre Vierge féconde sur laquelle on puisse étendre les prérogatives de l'incomparable Marie ? Qui ne sait que cette

maternité glorieuse, que cette alliance éternelle qu'elle a contractée avec Dieu la met en un rang tout singulier qui ne souffre aucune comparaison ? Et dans une telle inégalité, quelle conséquence pouvons-nous craindre ?... »

Et l'illustre orateur, poursuivant ses adversaires jusqu'au bout, leur fait remarquer en Marie une « dispense presque générale de toutes les lois » communes à l'humanité. En elle nous voyons un « enfantement sans douleur, une chair sans fragilité, des sens sans rébellion, une vie sans tache, une mort sans peine... si lorsqu'elle conçut son Fils bien-aimé, la nature étonnée et confuse crut que toutes ses lois allaient être à jamais abolies, si le Saint-Esprit tint sa place et les délices de la virginité celle qui est ordinairement occupée par la convoitise ; en un mot, si tout est singulier en Marie, qui pourra croire qu'il n'y ait rien eu de surnaturel en la conception de cette princesse et que ce soit le seul endroit de sa vie qui ne soit marqué par aucun miracle ? »

Et à ceux qui prétendaient encore que seule une conception virginale pouvait être immaculée, le grand orateur répond que le Verbe éternel, qui s'est préparé lui-même sa mère, était assez puissant pour la préserver de la souillure, attachée d'ordinaire aux conceptions faites selon les lois de la nature.

« Quand votre mère fut conçue (ô Seigneur), s'écrie-t-il, vous la regardiez du plus haut des cieux ; mais Vous-même, vous formiez ses membres. C'est Vous qui inspirâtes ce souffle de vie qui anima cette chair dont la vôtre devait être tirée. Ah ! prenez garde, ô Sagesse éternelle, que dans ce même moment elle va être infectée d'un horrible péché, elle va être en possession de Satan : détournez ce malheur par votre bonté ! Commencez à honorer votre mère, faites qu'il lui profite d'avoir un Fils qui est devant elle. Car enfin, à bien prendre les choses, elle est déjà votre Mère et vous êtes son Fils... »

Et Bossuet concluait ainsi : « Après les articles de foi, je ne vois guère de chose plus assurée. »

IV

De ces longues et vives discussions, la lumière avait jailli. Avant la fin du XVIIe siècle, la réalité du privilège de la Concep-

tion immaculée de Marie était assez généralement considérée comme certaine.

Les familles religieuses qui apparurent à l'aurore des temps modernes avaient contribué, pour leur part, à ce résultat. La Compagnie de Jésus produisit dès sa création d'illustres théologiens qui furent d'ardents défenseurs du glorieux privilège de Marie. Par les Congrégations de la Sainte Vierge qu'elle institua dans les collèges qu'elle dirigeait, elle sut aussi inspirer à la jeunesse de tous les pays une tendre dévotion à la Vierge Immaculée.

Les auteurs spirituels du XVIIe siècle, particulièrement ceux de l'Ecole française, célébraient avec enthousiasme l'Immaculée-Conception. Qu'on lise pour s'en convaincre ce qu'en ont dit saint François de Sales, Bérulle, saint Vincent de Paul, M. Olier, saint Eudes, le B. Grignion de Montfort ! On nous a cité hier les plus beaux passages de leurs écrits sur la Vierge Immaculée.

Les fondateurs des grands séminaires, en France au XVIIe siècle, saint Vincent de Paul, M. Olier, saint Eudes, vulgarisèrent puissamment aussi la ferme croyance à l'Immaculée-Conception, dans le clergé d'abord, puis parmi les fidèles.

Aussi désirait-on, dès le XVIIe siècle, que l'Eglise se prononçât définitivement sur la réalité de la Conception Immaculée de la Reine du ciel et de la terre, de cette glorieuse Princesse, comme M. Olier aimait à l'appeler.

*
* *

Mais décider irrévocablement un article de foi est chose tellement grave, que l'Eglise procède toujours dans ces conjonctures avec une sage lenteur.

Au roi de Pologne Sigismond qui pressait Urbain VIII (†1644) de se prononcer sur la Conception de Marie, le pape répondit : « Ce qui a empêché jusqu'ici de trancher la controverse (au sujet de l'Immaculée-Conception) ne nous permet pas de satisfaire vos demandes pour l'instant. Car nous ne voyons pas encore briller à notre esprit de Pontife suprême la lumière du Saint-Esprit qui seule peut dévoiler aux hommes ce céleste mystère. »

Cette lumière, particulièrement éclatante, come il la faut pour

une définition *ex cathedra*, que désirait Urbain VIII, allait se faire. Le Saint-Siège, par des actes officiels de plus en plus précis, préparerait la définition dogmatique.

En 1661, le pape Alexandre VII, par la bulle *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, précisa l'objet de la fête de la Conception de Marie. Cette fête a été instituée, dit-il, pour vénérer la « bienheureuse Vierge qui a été préservée du péché originel par une grâce prévenante du Saint-Esprit ». Il renouvelait aussi les prescriptions de ses prédécesseurs destinées à protéger « la croyance d'après laquelle l'âme de la bienheureuse Vierge Marie, au moment de sa création et de son union au corps, a été ornée de la grâce du Saint-Esprit et préservée du péché originel ».

En même temps que l'Eglise promulguait des décrets doctrinaux, elle autorisait toutes les manifestations de la piété envers la Vierge Immaculée. Elle approuvait les très nombreuses congrégations, confréries ou institutions pieuses qui se créaient sous le vocable de l'Immaculée-Conception. En 1710, le pape Clément XI accordait des indulgences aux fidèles qui portaient le scapulaire bleu de l'Immaculée-Conception.

Il fit beaucoup plus. Il ordonna que la fête de la Conception de la bienheureuse Vierge Marie fût célébrée dans toute l'Eglise comme une fête d'obligation. Imposer impérativement à l'Eglise universelle la célébration de cette fête, n'était-ce pas se prononcer virtuellement sur la certitude de la doctrine qui en est la raison d'être ?

Aussi, à la fin du XVIIIe siècle, malgré les oppositions passionnées des jansénistes, le mouvement en faveur de la définition dogmatique se généralisait-il.

*
* *

Cependant, du ciel allait venir un supplément de lumière, et ce serait la Vierge Marie elle-même qui l'apporterait.

Le 17 novembre 1830, dans la chapelle du noviciat des Sœurs de Saint-Vincent-de-Paul de la rue du Bac, à Paris, la Sainte Vierge apparut à une novice, la bienheureuse Catherine Labouré. Les pieds de la Vierge, dans l'apparition, étaient posés sur le globe terrestre ; ses mains étaient abaissées vers la terre et des rayons lumineux en jaillissaient. Tout autour de la Vierge se li-

sait cette invocation en lettres d'or : « *O Marie, conçue sans péché, priez pour nous qui avons recours à vous !* » L'heureuse voyante entendit une voix qui lui dit : « Faites frapper une médaille sur ce modèle. Les personnes qui la porteront indulgenciée recevront de grandes grâces. Les grâces seront abondantes pour les personnes qui auront confiance. »

Avec l'autorisation de l'archevêque de Paris, Mgr de Quélen, la médaille fut frappée. Elle devint très vite populaire sous le nom de médaille miraculeuse. Elle opéra beaucoup de merveilles. Par elle des conversions furent obtenues, dont plusieurs célèbres, comme celle de Marie-Alphonse Ratisbonne. Un nombre incalculable de personnes adressèrent à l'Immaculée Conception l'invocation venue du ciel.

Elle semblait briller tout à fait maintenant cette lumière du Saint-Esprit, que réclamait le pape Urbain VIII pour connaître le céleste mystère de l'Immaculée-Conception. Aussi le moment solennel de la définition approchait-il.

V

Dès son avènement au trône pontifical, le pape Pie IX reçut de nombreuses suppliques particulièrement pressantes d'évêques, de vicaires apostoliques et de chefs d'ordres en faveur de l'Immaculée-Conception. Lui-même était gagné d'avance à cette cause si chère à son cœur. Il jugea donc venu le moment d'agir.

Le 2 février 1849, par l'encyclique *Ubi Primum*, il déclara sa résolution de soumettre la question de la Conception Immaculée de Marie à une consulte de théologiens et à une congrégation de cardinaux. Puis, il demanda aux évêques du monde entier de lui faire connaître quels étaient, dans leurs diocèses respectifs, les sentiments du clergé et du peuple à l'égard de la pieuse croyance, et si on désirait une définition dogmatique à son sujet.

C'était, comme on l'a dit, instituer un Concile « par écrit ». Cinq cent quarante-six évêques contre cinquante-sept se prononcèrent en faveur de la définition immédiate. Le pape acquérait ainsi la certitude que toute l'Eglise croyait à l'Immaculée Conception. Cette croyance universelle sur un point de foi était l'incontestable preuve de l'existence du glorieux privilège de Marie.

Le 10 mai 1852, fut créée une Congrégation spéciale pour ré-

diger et discuter la bulle de définition. Et le 8 décembre 1854, la célèbre bulle « *Ineffabilis Deus* » fut officiellement promulguée dans la basilique vaticane.

Le Souverain Pontife y définit « que la doctrine suivant laquelle la très bienheureuse Vierge Marie, au premier instant de sa Conception, par une grâce et un privilège singulier du Dieu Tout-Puissant, et en vue des mérites du Christ-Jésus Sauveur du genre humain, a été préservée de toute tache du péché originel, est une doctrine révélée par Dieu. Par conséquent, elle doit être crue fermement et constamment par tous les fidèles ».

*
* *

A l'instant où ces paroles retentirent dans la basilique vaticane, le voile qui pendant si longtemps avait caché le glorieux privilège de Marie tomba définitivement.

Et apparut alors dans toute sa splendeur aux yeux émerveillés de l'Eglise, ce signe dans le ciel, dont parle l'Apocalypse : une femme, Marie, revêtue de l'éclat du soleil, la lune sous ses pieds et une couronne de douze étoiles sur sa tête. L'Immaculée Conception, cette prodigieuse merveille faite par Dieu, apparaissait au firmament du dogme catholique dans une lumière complète, parfaite, éclatante.

Quatre ans plus tard, la Vierge Immaculée se montrait ici même à Bernadette Soubirous.

L'humble enfant, conformément au conseil qu'on lui avait donné, demanda le 25 mars 1858, à la belle Dame, qu'elle avait déjà vue plusieurs fois, quel était son nom. « Je lui ai demandé trois fois son nom, raconta Bernadette. Les deux premières fois elle n'a rien répondu. La troisième fois, elle a étendu les mains, les a ensuite élevées et a regardé en haut en disant : « Je suis l'Immaculée Conception. » La Sainte Vierge laissait ainsi entendre que ce privilège de sa Conception Immaculée était celui qu'elle chérissait le plus.

C'est en souvenir de cette déclaration de la Sainte Vierge que nous sommes rassemblés à Lourdes, ces jours-ci, pour étudier et célébrer avec un très filial amour l'Immaculée Conception.

*
* *

Est-ce à dire que le développement du dogme de l'Immaculée Conception soit terminé ? Non. Hier on nous énumérait plusieurs questions qui se posaient encore et dont la solution précisera de plus en plus notre croyance sur ce dogme marial. Le dogme catholique est vivant, donc il se développe et progresse. Les siècles qui viendront après le nôtre connaîtront mieux que nous les beautés que Dieu a cachées en Marie.

Et ainsi les fidèles comprendront de plus en plus clairement, qu'après l'Incarnation, Dieu n'a rien fait d'aussi merveilleux que la Sainte Vierge.

P. Pourrat.

LE TRAITÉ DE LA FOI

Le traité de la Foi, dans nos manuels, cherche encore sa place et son plan. Dans l'antique théologie de Clermont, il figurait en morale, au chapitre des vertus, où l'on parlait surtout de *professer* la foi. Aujourd'hui, dans la mesure où le *de Virtutibus* reprend lui-même ses droits et remonte jusqu'en dogme, à la suite du *de Gratia*, dans le *Deo sanctificante*, la Foi remonte avec lui, *ascendit superius*, et elle souligne dès lors ses titres de vertu théologale et de don divin. Mais elle est aussi en nous au commencement de la conversion et de notre entrée dans l'ordre surnaturel ; et l'importance attachée depuis un siècle ou deux à la question apologétique incite de plus en plus les auteurs à étudier sinon la vertu, au moins l'acte de foi, le plus tôt possible, en tête de la théologie dogmatique. Aussi c'est du *De Vera Religione*, comme nous disons en France, que se rapproche maintenant le traité de la Foi, pour se placer soit en tête, soit *ad calcem* de la théologie fondamentale. Il devient ainsi de plus en plus un *traité de la Conversion*, au sens complet du mot, volonté comprise, mais intelligence d'abord. Cette position, qui a l'air récente, est sans aucun doute la plus traditionnelle de toutes : si les Pères de l'Eglise avaient été des scolastiques, ils auraient mis le traité de la Foi au fronton de leurs Sommes Théologiques, comme ils le mettaient au début et au cœur de leurs catéchèses.

Mais à cette conception nouvelle devrait correspondre un plan nouveau, que l'on cherche encore. En attendant, l'on éviterait peut-être beaucoup d'obscurités en avouant à l'élève, avant de commencer, qu'il existe parmi les théologiens deux ou trois manières, à peu près irréductibles les unes aux autres, de classer les

thèses enseignées par l'Eglise en cette matière. D'autre part, on peut regarder la foi soit comme une vertu, et alors elle est surtout définie par son objet, — soit dans son acte, et alors elle est surtout étudiée dans le sujet, c'est-à-dire dans l'âme du croyant ou du converti.

Du premier point de vue, la foi a été définie par le Concile du Vatican « une vertu surnaturelle par laquelle, sous l'inspiration de Dieu et avec le secours de sa grâce, nous tenons pour vraies les doctrines révélées par Lui, non pas à cause de la vérité intrinsèque de l'objet aperçue par la lumière naturelle de la raison, mais à cause de l'autorité de Dieu lui-même qui nous révèle, et qui ne peut ni se tromper ni nous tromper[1]. » Et le Concile ajoute aussitôt, pour achever de parcourir toute la route d'intelligence éclairée par la foi, ou plutôt pour la décrire dès son début et avec tous ses prodromes : « afin que l'hommage de notre foi soit d'accord avec la raison, — aux secours intérieurs du Saint-Esprit [c'est-à-dire aux grâces de foi], Dieu a voulu joindre des preuves extérieures de la révélation, à savoir les faits divins et surtout les miracles et les prophéties qui, en montrant constamment la toute-puissance et la science infinie de Dieu, font reconnaître la révélation divine dont ils sont les signes très certains et appropriés à l'intelligence de tous[2]. »

Voici donc toute la matière successive proposée à l'intelligence du fidèle :

d'abord la perception des signes de la révélation,
puis le fait de la révélation,
enfin les vérités révélées.

Et il est bien entendu que la foi ne commence qu'à partir du moment où cet objet *matériel* est perçu sous la lumière de l'objet *formel*, qui est l'autorité divine ; celle-ci est d'ailleurs l'autorité surnaturelle de Dieu, puisque c'est l'*autorité de Dieu révélant*, et que la révélation est essentiellement surnaturelle.

Du second point de vue, la foi considérée dans son acte et par conséquent du côté de l'activité du sujet, peut être définie avec saint Thomas, « un acte de l'intelligence donnant son adhésion à la vérité divine sous le commandement de la volonté mise en mou-

1. Conc. Vatic., sess. III de fide catholica, cap. 3.
2. Ibid.

vement par la grâce de Dieu[1] ». Cette formule a le grand avantage de contenir la mention des trois caractères de l'acte de foi qui ont précisément été définis par l'Église, soit autrefois au Concile d'Orange (529), soit plus tard aux Conciles de Trente et du Vatican, et naguère sous le pape Pie X : l'acte de foi est en même temps :

Intelligent ou raisonnable, donc certain (ou vrai).
Libre ou volontaire,
Surnaturel :

— ce que des théologiens modernes ont appelé en termes abstraits, plus ou moins heureux, sa crédibilité, sa crédentité et sa surnaturalité.

Or, — et c'est peut-être ici le secret pour comprendre toutes les obscurités du traité de la Foi, et par conséquent pour les faire évanouir, — les théologiens ne sont pas d'accord pour expliquer à partir de quel moment commence l'activité surnaturelle qui aboutit à l'acte de foi.

Celle-ci, du côté de l'objet, doit commencer à l'instant précis où, à l'une ou à l'autre des *matières* proposées à notre intelligence, s'ajoute l'objet *formel*, c'est-à-dire l'acceptation de l'autorité surnaturelle de Dieu ;

Et du côté du sujet, à l'instant où la grâce intervient pour nous permettre d'accomplir un acte surnaturel, — et de passer de la science purement naturelle de vision rationnelle à une connaissance surnaturelle qui est déjà la foi ou qui conduit à la foi.

On peut, dans ce cadre ainsi destiné, et avec ces notions ainsi définies, distinguer trois catégories principales de théologiens et d'apologistes, que nous désignerons par les lettres A, B, C, pour ne faire de peine à personne.

A. Les uns, préoccupés outre mesure d'assurer à l'acte de foi des prodromes apologétiques strictement rationnels, retardent le plus possible le moment de l'intervention de la grâce, et ne la font arriver qu'à la fin, après la démonstration et la conviction, — moins pour constituer un acte logique et raisonnable que pour donner à celui-ci une valeur surnaturelle. Ce sont tous les théologiens et surtout les controversistes à tendance, on ne dit pas rationaliste, mais séparatiste, au maximum concordiste. Tendance

1. IIa, IIae, q. 2, a. 9.

très répandue en France, surtout depuis Descartes, mais qui avait eu au moyen âge des précurseurs, rangés à tort ou à raison derrière le nom de Scot, on ferait mieux sans doute de dire d'Abélard. La faveur dont le spiritualisme cartésien a joui chez nous jusque vers 1880, explique que cette conception soit encore prédominante dans la prédication ordinaire, dans l'apologétique de collège, dans les polémiques des journaux catholiques. Et parce que les extrêmes se touchent, cette position aboutit au confusionisme : la religion devient une science, non pas au sens d'Aristote, connaissance par les causes, mais au sens moderne : une technique ou une géométrie, qui se démontre à coup d'arguments rationnellement décisifs. La grâce vient au bon moment homologuer une conquête de la raison droite mais pure et simple. Non seulement la science et la foi sont dialectiquement sur le même plan, l'une conduisant logiquement à l'autre de plain-pied (*un peu de science éloigne de Dieu, mais beaucoup de science y ramène*), mais il y a une foi naturelle, strictement rationnelle, antérieure à l'acte de foi surnaturel, qui la recouvre de sa splendeur de grâce, sans la modifier matériellement comme science acquise. L'apologétique est strictement scientifique : il y a, non pas au sens médiéval, mais au sens actuel, *une science de la religion* : c'était le titre du manuel d'instruction religieuse dont nous nous servions au collège, au temps de l'Affaire Dreyfus.

Il est évident que ces auteurs sont logiquement conduits à traiter les trois caractères de l'acte de foi comme des valeurs séparées, sans aucune réaction de l'une sur l'autre : elles ne s'engendrent pas, elles se juxtaposent. On se met ainsi d'accord, sinon avec saint Thomas, du moins avec la lettre des Conciles, en affirmant successivement que l'acte de foi est intelligent — certes ! —, libre et surnaturel, en attribuant la crédibilité à la raison, l'acte de crédentité à la volonté, la supernaturalité à la grâce, chacune de ces puissances agissant à son heure, lorsque la précédente a terminé son travail.

On ne saurait nier que cette théologie ne soit favorable à une certaine dictature de la raison, et derrière celle-ci, de l'autorité civile ou religieuse. Si vraiment l'adhésion surnaturelle aux vérités de la foi n'est qu'une question d'intelligence, il ne peut y avoir que les mauvaises têtes ou les cerveaux mal faits à refuser leur consentement ; et puisque c'est aussi une affaire de science

purement rationnelle, l'appel au bras séculier pour le châtiment des coupables dissidents n'apparait plus comme une impossibilité.

B. A mi-route, depuis trente ou quarante ans, un certain nombre d'auteurs ont essayé de réagir, — au nom de la tradition incontestable du thomisme enseignant que la même vérité ne peut pas en même temps et du même point de vue être sue et être crue. Par ailleurs, la révélation, qui est un fait surnaturel, ne peut essentiellement être acceptée que dans la lumière de la grâce, et elle n'est pas seulement une condition extrinsèque de la foi. Mais, disent-ils, le fait de la révélation, en temps que simple fait, est susceptible d'être *su*, rationnellement aperçu ou démontré. Et s'il n'y a pas de foi naturelle, ces deux derniers mots étant contradictoires, il existe cependant, dans le vestibule de la foi surnaturelle et pour conduire à celle-ci, une crédibilité rationnelle, qui est l'objet d'une démonstration philosophique de la part de l'intelligence et qui aboutit à une certitude scientifique. Pour que celle-ci ne fasse pas double emploi avec la certitude de la foi, on supposera qu'au moment où le croyant accomplit son acte surnaturel, il fait abstraction des motifs qui l'ont rationnellement conduit à ce résultat, et n'adhère plus aux vérités révélées que sous le seul motif de l'autorité divine contemplée à part ;

— ou bien que, chez beaucoup de fidèles, sinon chez les théologiens, les raisons scientifiques de croire faisant défaut, le chrétien substitue à celles-ci d'autres raisons de croire, des suppléances de crédibilité, qui relèvent uniquement de l'ordre surnaturel.

Et en somme, ces auteurs soulignent surtout le caractère obligatoire de la foi : il faut obtenir de la volonté qu'elle se soumette à l'autorité divine : nous devons croire, *credendum est*. Aussi cette école a-t-elle étudié de préférence les conditions morales de ce qu'elle appelle le jugement de crédendité ; elle analyse avec soin la liberté de l'acte de foi, qu'elle fait heureusement dépendre de la grâce. Crédibilité rationnelle d'une part ; acte moral et surnaturel de l'autre : il n'y a donc plus que deux tiroirs au lieu de trois. Nous avons déjà dit ailleurs à quel point les analyses psychologiques inlassablement poursuivies au cours du XIXe siècle par Gratry, Ollé-Laprune et leurs disciples, ou simplement par le Romantisme catholique à la suite de Lacordaire, ont été précieuses à cette école. Ces résultats sont à la gloire de la théologie fran-

çaise du XIX[e] siècle, et les apologistes y trouvent aujourd'hui encore quelques-unes de leurs meilleures inspirations.

Mais la crédibilité reste à la porte, et avec elle, on peut le craindre, l'intelligence pure. Pourtant, si la foi est un acte d'intelligence d'abord, — et elle l'est ! — pourquoi ne pas essayer de plonger dans le surnaturel, c'est-à-dire de faire dépendre de la grâce, les moindres démarches intellectuelles qui doivent un jour aboutir à la croyance ? Craindrait-on, en parlant de la sorte, de favoriser le fidéisme ? Mais la nature et la grâce n'ont jamais été dans le thomisme des valeurs que l'on puisse additionner, et donc opposer l'une à l'autre, comme si dans leur collaboration, l'action de l'une en augmentant exigeait l'amoindrissement de l'autre. Au contraire, plus l'intelligence voit clair et loin, et plus la grâce peut et doit intervenir pour l'aider. Elles se superposent, elles ne se conjugent pas. Plus la grâce agira, et plus l'intelligence restera elle-même, c'est-à-dire intelligente et raisonnable.

Et puis, dans ce système B, le miracle, qui est le plus fréquent et le plus populaire des arguments de la crédibilité, reste avec celle-ci, en dehors du monde surnaturel : c'est un geste, si l'on peut dire, du Dieu de la nature, qui vient authentiquer du dehors la surnature. — Quelle conception bizarre et peu traditionnelle ! Dans les synoptiques, dans saint Jean surtout, le miracle est un témoignage du Père en faveur du Fils, c'est-à-dire un acte essentiellement trinitaire : « Il est écrit dans votre loi que le témoignage de deux hommes est digne de foi. Or je rends témoignage de moi-même, et le Père qui m'a envoyé rend aussi témoignage de moi. « (Jean, VIII, 17-18.)

Enfin cette position ne correspond pas à la véritable expérience des choses de la foi et de la conversion. La décisive difficulté de l'incroyant porte sur le fait de la révélation, et sur les preuves du fait de la révélation, plutôt que sur les vérités à croire. Et je sais bien que si ces dogmes n'étaient pas si extraordinaires et si exigeants, on ne se montrerait pas si difficile pour examiner leurs garanties : mais après tout, on aurait tort de se contenter d'une enquête faite à la légère, car on ne doit jamais croire sans motifs. Or ce sont ces motifs que l'incrédule ou l'indécis n'aperçoivent pas, et c'est pour les voir qu'ils auraient besoin d'un secours. L'intelligence réclame donc autant que la volonté, sinon davantage, l'aide gratuite qui lui est nécessaire. « Ah ! si j'étais sûr,

disent ces hésitants, que Dieu ait parlé, que *son doigt fût là*, que l'Eglise fût divine ; mais je n'arrive pas à m'en convaincre ; sinon j'adhérerais volontiers à la Trinité, à l'Incarnation, à l'Eucharistie et à toutes les vérités proposées, pour lesquelles j'éprouve le plus grand attrait. »

En somme, le système, d'ailleurs très riche, que nous critiquons, s'est trop contenté de souligner les difficultés strictement morales de la conversion : il a bien vu que la bonne volonté était nécessaire, et que l'intelligence des preuves ne suffisait pas à l'acte de foi, bien qu'elle dût suffire, selon lui, à la démonstration. Aussi, c'est du côté de la liberté mal disposée ou insuffisamment disposée qu'il a cherché l'explication ou l'excuse de l'incrédulité. Au maximum consent-il à dire que la vision de l'objet formel, c'est-à-dire de l'autorité de Dieu révélant, suppose un acte de confiance où la liberté peut jouer un rôle. Mais si cette analyse paraît intéressante lorsqu'il est question de se fier à la parole d'un homme qui *dit* la vérité, elle paraît insuffisante lorsqu'il s'agit de se fier à Dieu qui *est* la vérité[1]. Aussi, dernier repli, — certains de ces auteurs, utilisant Pascal, Ollé-Laprune et peut-être Newman, font remarquer que l'adhésion à des vérités de l'ordre moral et surtout surnaturel, suppose un climat intérieur de spiritualité, sans lequel on ne comprend pas la portée ni par conséquent la vérité de ces mystères : concession suprême et peut-être dangereuse, qui soumet trop vite la foi aux conditions simplement ordinaires de la certitude morale. D'une part, on exagère l'intelligence que nous avons de nos dogmes, et de l'autre on énerve notre certitude de croyant. Car les mystères de la religion nous dépasseront toujours, et cependant nous devons y adhérer d'une façon absolue, à cause de l'autorité de Dieu.

Et alors, on peut se demander si au lieu de subordonner l'intelligence du fidèle à l'action de la grâce par l'intermédiaire de l'intervention obligatoire, mais libre, de la volonté, — il ne vaudrait pas mieux mettre directement en contact l'intelligence et la grâce, dès que la première esquisse, les timides recherches qui aboutiront un jour à la croyance ; et comme la soumission de l'intelligence à la grâce sera toujours volontaire de notre part, expliquer de la sorte que l'acte de foi soit libre. On affirmerait

1. Cf. P. Tiberghien, *La science mène-t-elle à Dieu?* Bloud, 1934, p. 188.

ainsi l'unité psychologique absolue de l'acte de foi. C'est l'humilité, si l'on veut, de la raison qui expliquerait sa clairvoyance. Cette dernière phrase rend un son conforme à celui de l'Evangile. Nous allons l'examiner.

C. Naguère, en effet, un certain nombre d'auteurs, penchés plus attentivement sur les causes profondes de l'incrédulité contemporaine et de l'incrédulité de tous les temps, — résolus à rompre définitivement avec toute influence cartésienne et tout soupçon de rationalisme, — décidés à pousser jusqu'au bout les positions thomistes, —

ont essayé de creuser la pensée traditionnelle pour en voir toutes les conséquences. Et ils ont dit :

les motifs de la foi, les signes de la révélation, les miracles et les prophéties, s'ils ne sont pas du surnaturel proprement dit, c'est-à-dire de la vie divine, — sont déjà dans la nature les conséquences de la présence de la surnature en ce monde ; et par conséquent, non pas pour les voir et les constater, mais pour les comprendre, pour se rendre compte de leur valeur en tant que preuves, il faut déjà le secours de la grâce. Non pas que celle-ci fasse voir des irréalités (ce serait du fidéisme), mais pour qu'elle permette de comprendre la réalité. Donc ni fidéisme ni rationalisme. Mais causalité réciproque de la visibilité de l'objet et de la lumière qui le fait voir, de la crédibilité et des yeux de la foi. La crédibilité en effet, si l'on tient absolument à ce mot, est sous la dépendance de la grâce. Non seulement il n'y a pas de foi naturelle, mais l'acte de foi avec ses trois caractères est tellement *un* que c'est parce qu'il est surnaturel qu'il est à la fois raisonnable et libre. Etant surnaturel, il n'est intelligible à lui-même, donc raisonnablement posé, que chez un esprit surnaturalisé. Il faut, sous l'influence de la grâce, adopter librement une attitude intellectuelle qui permette de voir, l'attitude conforme à l'objet. « C'est par la lumière de la foi, dit saint Thomas, qu'on voit qu'il faut croire. » (IIa IIæ, q. 1, art. 5, ad. *Ium.*)

Le miracle dès lors, au lieu d'être conçu simplement comme un phénomène du monde physique, où Dieu le produirait par une toute-puissance naturelle au service de ses desseins surnaturels, — apparaît au contraire dans son essence tout pénétré de ces forces supérieures qui sont l'effet de la présence sur la terre d'un projet divin de rédemption ; de telle sorte que si, par sa matière

et dans les corps où il agit, le miracle appartient à l'ordre naturel, — dans sa forme, qui est une partie de son essence, donc de son être, il appartient au plan surnaturel.

Le comprendre, et par conséquent le voir, c'est entrer déjà dans la vue des desseins trinitaires, qu'il commence à réaliser, et dont il porte la signature. Il est en effet un signe : dans sa matérialité, il a beau n'être que visible ; dans sa signification, qui fait partie de lui, puisqu'il est signe, — il est invisible, mais il est perçu par les yeux de la foi.

Les conséquences de cette position sont à la fois d'ordre apologétique et d'ordre métaphysique :

En apologétique, la nature, portant à certaines heures la signature de la surnature, peut servir à faire comprendre celle-ci, en révéler la présence et en partie l'idée, à ceux auxquels Dieu donne la grâce nécessaire. On peut lire, dans le monde, les marques de l'amour de Dieu pour nous : c'est une des vérités les plus traditionnelles de notre foi. On peut lire, dans l'histoire, les preuves de la présence de la miséricorde et de la justice surnaturelles de Dieu pour les hommes : toute la Bible est écrite dans ce style-là.

Et cette vue de l'intelligence correspond à une réalité, donc à une métaphysique : il y a, par voie d'influence et de conséquence, une intrusion du surnaturel dans le cours de la nature. Souvent, cette présence n'étant pas visible, n'aboutissant pas à des phénomènes, ne peut faire l'objet d'aucune enquête : mais à certaines heures, il y a sur la terre des faits visibles qui sont l'œuvre de l'influence du surnaturel dans le monde, et ce sont les miracles, ceux du monde physique qui se gravent sur les corps, et ceux du monde spirituel qui s'inscrivent dans l'histoire et dans les âmes.

*
* *

Le tableau suivant a la prétention de résumer les considérations précédentes et d'y ajouter même quelques nuances de pensées qui n'ont pas trouvé place dans le texte.

Pour la théorie C, la foi surnaturelle apparaît essentiellement comme une *lumière*, pour la théorie B comme un *devoir*, pour la théorie A comme un *mérite*, et c'est au moment où elle réa-

SONT L'OBJET :	I. Le miracle et les signes		II. Le fait de la révélation		III. Les vérités révélées	
	1. Comme transcendant aux forces naturelles	2. Comme signes de l'ordre surnaturel	1. En tant que fait condition de la foi	2 En tant que motif de la foi	1. En tant que simple objet d'adhésion	2. En tant qu'objet d'adhésion méritoire
D'une science ou d'une connaissance purement rationnelles (vus ou sus)	A. B. C.	A. B.	A. B.	A.	A.	
D'une vision surnaturelle de foi (crus)		C.	C.	B. C.	B. C.	A. B. C.

lise suivant l'un ou l'autre système ces caractères respectifs que l'homme passe du plan naturel de la science au plan divin de la foi.

Mais ces oppositions trop rapides, brutalement inscrites dans un tableau schématique, ont leurs inconvénients ; car le passage ne se fait pas de la même manière dans le système C d'une part, et d'autre part dans les théories A et B. Celles-ci en effet considèrent, au moment de la crise, certains accidents de la foi (elle devient un devoir ou un mérite), — et non par son essence qui est d'être un acte de l'intelligence. Aussi dans les théories A et B, on peut réellement parler d'un passage du plan naturel au plan surnaturel. Dans la théorie C, baignée dès le début de la lumière de grâce, il y a plutôt réciprocité causale entre l'activité de la raison et la vision de foi : le miracle est vu comme transcendant les forces naturelles au moment même où il est cru comme signe de l'ordre surnaturel. Au fond, le miracle pris dans son intégralité est à la fois préternaturel (transcendant aux forces naturelles) et surnaturel (signe de l'ordre surnaturel). En théorie, il ne serait pas impossible à un esprit créé, doué de connaissances intuitives, de saisir d'un seul coup d'œil, et toute l'étendue des forces naturelles et le caractère extrinsèque du miracle par rapport à ces forces. Ainsi serait possible une foi naturelle basée sur le caractère préternaturel du miracle : telle doit être la foi des démons, dont parle l'Ecriture et qui est sans valeur pour le salut. Mais pour l'homme, cette voie-là n'est pas possible : pour saisir *à part* le caractère préternaturel du miracle, il devrait faire l'élimination exhaustive de toutes les forces de la nature. Heureusement, un autre chemin apologétique, d'une certitude absolue, lui est ouvert sous la lumière surnaturelle : incapable de remonter d'un effet préternaturel à l'affirmation déductive d'une force divine, il est au contraire, grâce à Dieu, capable de conclure par la voie inductive, nous l'avons montré déjà, du signe à l'intervention divine signifiée. Dès lors, pour que le miracle devienne motif de crédibilité, il ne doit pas être simplement aperçu comme préternaturel ; il doit être saisi en bloc, selon tout ce qu'il est, préternaturel et surnaturel, le second caractère faisant apparaître *définitivement* le premier. Soit cet exemple : en présence d'un manuscrit mal copié dans une langue morte ou étrangère, l'éditeur critique ne pourra bien décider que telle let-

tre est un *b* ou un *l*, que si, connaissant cet idiome, il saisit en bloc le sens de la phrase au moment même où il déchiffre l'écriture : le tout lui fait connaître le détail, et réciproquement, et d'une certitude absolue. C'est parce que cette lettre graphiquement douteuse, est pour lui le signe d'une idée intelligible, qu'il peut l'affirmer sans erreur comme sans hésitation, et en même temps, grâce à elle, comprendre définitivement le sens de la phrase, *l'un portant l'autre*, comme dit Mme de Sévigné.

Aux deux formules, l'une qui frise la fidéisme : *je crois avant d'être certain*, l'autre qui est rationalisante : *je suis certain avant de croire*, — il faut substituer la véritable attitude évangélique : je crois en voyant, et je suis certain en ayant la foi. *Vidisti eum, credo, Domine.* (Jean, IX, 37-38).

Lille. Eugène Masure.

SUR LA GENÈSE DE LA CERTITUDE MORALE

La certitude religieuse est de l'ordre des certitudes morales ; et l'apologétique, très normalement, replacera la certitude religieuse dans son contexte naturel et plus large, pour mieux en faire reconnaître la spécificité et la valeur. Malheureusement, parler de certitude morale, c'est employer une expression prise en des sens multiples, et recouvrant des réalités aux frontières mal définies. Il semble toutefois qu'à son égard, on s'accorderait assez généralement, aujourd'hui, sur les traits suivants : la certitude morale porte sur des vérités touchant la fin dernière, sur des vérités « humaines » et non seulement rationnelles, sur « des vérités concernant la vie spirituelle »[1], ou, si l'on veut, sur des valeurs. Elle suppose le jeu conjugué de l'intelligence et des dispositions intérieures, volonté et affectivité. Elle est fondée sur une perception caractéristique, à la fois critique et synthétique, comme toutes les perceptions de valeur. Laissant de côté les problèmes de structure qui se posent à son sujet, nous voudrions retenir le problème de sa genèse, parce qu'il est, en soi, capital, et parce qu'il constitue une des difficultés permanentes de l'apologétique.

Au regard de toute philosophie rationaliste, en effet, c'est un scandale que d'introduire les dispositions intérieures parmi les conditions nécessaires de la certitude. Et comme s'ils étaient impressionnés par ces protestations, les défenseurs de la certitude morale semblent parfois plaider coupable, et demander qu'on tolère — faute de mieux — cette façon imparfaite, irrégulière,

1. Rabeau, *Dieu*, p. 151.

et subjective, d'arriver à la vérité. Cette attitude est, à nos yeux, totalement injustifiée. La certitude morale n'est pas une certitude de seconde zone, mais bien de premier plan ; elle n'est pas, — au moins pour l'homme *concret*, ou, suivant le barbarisme à la mode, *existentiel* —, au dernier étage, mais à l'un des sommets des « degrés du savoir « ; et loin d'être une exception plus ou moins tolérable, elle est la certitude *humaine* par excellence. Mais, pour admettre cela, il faut avoir compris le rôle des dispositions intérieures ; plus exactement, il faut avoir saisi que ce rôle est non seulement acceptable, légitime, bienfaisant même, mais qu'il est *strictement inévitable ;* et donc, qu'on ne se débarrassera pas de cet irrationnel en le niant. On le voit, c'est bien un problème de genèse, ou de conditions d'existence qui se pose.

Nous voudrions y répondre, non pas en inventant, mais en reliant rapidement des explications que l'on peut lire un peu partout. Pour faire bref, nous nous limiterons délibérément à l'aspect subjectif du problème, et nous insisterons surtout sur le rôle de la volonté. Notre tâche devient, dès lors, la suivante : établir que les dispositions intérieures, *étant donné ce qu'est l'homme*, commandent inévitablement l'intelligence ou l'inintelligence, l'acceptation ou le refus des vérités morales. On peut le faire si l'on montre : qu'il n'y a pas d'intelligence séparée dans l'homme; et que personne n'est jamais nu, ni jamais neutre, en face de la vérité morale. Et tout le monde s'aperçoit qu'on exploite ainsi, en les groupant, trois thèses thomistes, traditionnelles et bien connues : l'unité naturelle de l'intelligence et de la volonté, l'influence inévitable des « habitus », le choix nécessaire d'une fin dernière.

I

Quand on parle d'intelligence et de volonté, quand on dit qu'elles sont deux facultés de l'âme, on ne réalise aucune dichotomie, et on ne pose nullement deux activités séparées. D'abord, parce qu'elles ne sont pas quelque chose de subsistant à part. Elles ne sont pas des substances, des êtres, des agents qui opèrent : elles sont des fonctions, des pouvoirs, des principes d'action, — non point des *quod*, mais des *quo*. Elles ont une même racine spirituelle, le sujet qui les utilise, et c'est l'homme qui

veut et juge par son intelligence et sa volonté. De plus, si elles sont réellement distinctes, elles sont, tout aussi réellement, *complémentaires*, et donc inséparables. Dans l'activité spirituelle, tout ce qui est dynamisme et mouvement assimilateur appartient à la volonté ; tout ce qui est détermination et enrichissement formel est le fait de l'intelligence. Si bien qu'il y a unité structurale, ou mieux « unité naturelle », de l'intelligence, — puissance illimitée d'assimilation des formes ; et de la volonté, — appétit universel du bien ».[1] C'est pourquoi S. Thomas, après Aristote affirme l'interpénétration des deux facultés : « voluntas in ratione est », « voluntas et intellectus mutuo se includunt ». Et c'est pourquoi aussi les communications sont normales et constantes entre elles, comme d'ailleurs entre toutes les régions de l'être humain. Sensibilité, intelligence, volonté, sont intégrées dans l'unité d'un même moi, et les influences s'exercent subtilement de l'une à l'autre. Elles sont faites pour s'entendre, se compénétrer, se transformer les unes par les autres. S. Thomas aime à noter, sinon les osmoses, du moins les docilités et les accords intimes qui se réalisent d'une puissance à l'autre, de la sensibilité à la raison, et de la raison même à la volonté. Rien n'est plus humain que cette psychologie ; rien n'est plus grave aussi, puisque toute une ascèse s'y appuiera ; rien n'est, enfin, plus significatif pour notre problème.

Il suit, en effet, de ces rapports intimes entre l'intelligence et la volonté, que tout *acte* de connaissance présente toujours deux aspects inséparables. D'une part, dans la ligne de l'intelligence, il est *saisi du vrai*. Peu importe, pour l'instant, par quelle voie on y est arrivé : on possède et on tient ; il y a intuition, au moins au sens large de connaissance sans discours, de vue. Et l'on peut étudier indéfiniment cette saisie, du vrai, pour en déceler les conditions et la structure intelligibles, dans sa pure ligne formelle de connaissance. Mais on n'a pas épuisé, pour autant, les richesses de cet acte. Car il n'est pas une apparition sans cause, un phénomène sans lien avec le reste, une pure lumière subitement visible dans le ciel de l'intelligence. Il est aussi une *étape dans le mouvement de notre volonté*. Il s'insère dans l'effort de notre être, emporté à la recherche de sa fin dernière, et à l'as-

1. Nous utilisons ici, librement, MARÉCHAL, *Point de départ de la métaphysique*, cahier V. Texte cité, p. 295 (cf. 300, 229, etc...).

similation du monde. Il est une saisie et un arrêt également provisoires, d'où l'on repartira, nourri et fortifié (ou déçu et meurtri), pour une conquête nouvelle. Vérité « appréhendée » certes, et possession du réel : mais paix d'un moment, et repos d'un instant, après quoi il faut se remettre en marche[1]. C'est ainsi qu'apparaît toute chargée d'une vérité profonde, la vieille définition scolastique de la certitude, « quies mentis in vero » : le repos du voyageur, qui se refait pour aller plus loin. Chaque acte de connaissance est donc inséré dans un courant de vie qui le déborde de toutes parts ; il a des conditions concrètes, qui déterminent son existence, et peuvent influer sur sa structure. S'il est toujours, et avant tout, enrichissement de l'intelligence et perfection formelle, il est aussi, toujours, nourriture désirée par la volonté, et principe de mouvement ; inséparablement, il est forme et il est fin.

Qu'on suppose maintenant une vérité qui soit valeur et vie, un vrai qui soit — ou recouvre — un bien[2], un objet qui soit — ou recouvre — une fin (tel est le cas de la vérité morale, et plus encore, de la vérité religieuse), et l'on devine le rôle que jouera nécessairement la volonté dans la connaissance. Aussi bien que l'intelligence, la volonté trouve dans cet objet sa nourriture ; et donc, *dans une mesure à préciser*, et variable suivant la nature de la vérité en jeu, l'acte de connaissance dépendra d'elle inévitablement. Que la volonté soit bonne, mauvaise, indifférente, la réalité qu'il s'agit d'atteindre change de saveur ; la voici devenue attirante, repoussante ou insipide. Le regard de l'intelligence s'en trouve nécessairement affecté, et l'acte de connaissance participe à toutes les fluctuations de cette histoire intérieure : talis unus quisque est, talis finis videtur ei. Bref, on

1. Ceci se vérifie de la recherche scientifique elle-même. M. Blondel l'avait noté, dans *L'action*, en métaphysicien (cf. Pensée, I, 104-105). M. Meyerson l'a indiqué sur preuves de fait, en notant comment la genèse des grandes théories était à chercher, plus profond que dans le plan strictement scientifique, dans le besoin d'unité inhérent à la nature humaine, « dans l'immense désir » de connaître le fin fond du réel » (*Cheminement*, II, 654), pour lequel les mots d'inquiétude et même de tourment ne lui semblent pas trop forts (*ibid.*, 615, 660, 670). Et M. Brunschvicg en témoigne à sa façon dans son dernier livre, en notant — pour le déplorer — comment les efforts les plus purement rationnels sont infléchis et faussés par une mentalité imaginative ou mystique. Mais là où il voit une survivance, nous voyons la manifestation d'un besoin plus profond, qui coexiste par nature avec le premier, qui le gouverne même, — et qui d'ailleurs, se trompe d'objet dans les cas indiqués. (Cf. *Ages de l'intelligence*, *passim.*)

2, Expression prise au P. Gardeil, *Crédibilité...*, p. 102.

peut dire, semble-t-il, qu'en ce domaine, l'attitude envers la réalité comme fin commande la saisie de la réalité comme objet[1] ; et ceci tient à la structure même de notre vie spirituelle.

II

Il ne faut d'ailleurs pas s'en tenir à cette analyse métaphysique de rapports entre l'intelligence et la volonté. Il faut passer au plan psychologique, et comprendre comment l'expérience humaine va inévitablement étoffer l'être spirituel et commander sa vision.

L'homme, en effet, est un être affecté d'une potentialité extrême. Il ne naît pas animal raisonnable, mais simplement capable de le devenir. Il apparaît au monde n'ayant qu'une perfection de point de départ, — celle d'une nature ouverte à des enrichissements infinis, dotée de capacités, de forces et de l'insatiable faim de l'être. A son origine, la créature spirituelle qu'est l'homme n'est guère autre chose qu'une indétermination orientée. Mais, du jour où l'enfant ouvre les yeux et remue les doigts, il part à l'assimilation de l'univers, et il commence à absorber les réalités qui vont le nourrir et l'informer. Nous n'avons pas à décrire ici cette invasion, dont les formes et les éléments sont, au surplus, d'une décourageante complexité. Notons simplement que c'est à la fois une expérience sociale (véhiculée par la famille, le milieu, l'école, la profession), et une expérience personnelle (réactions, comportement, façon d'assimiler), qui vont combler peu à peu son indétermination native, et enrichir son activité intellectuelle, affective et morale.

Ces enrichissements successifs, d'ailleurs, ne disparaissent pas au fil des jours ; car ils s'exercent (au moins dans l'ensemble) en un sens donné, et sur un être spirituel, qui a une *durée* et une *histoire*. Ils s'insinuent et s'inscrivent au contraire, ils finis-

1. On voudra bien noter qu'il ne s'agit ici nullement du problème technique de la « connaissance pratique ». Outre qu'il est difficile à préciser — les discussions récentes le montrent assez, il n'a rien à faire directement avec notre travail. Quand on a posé l'interpénétration de l'intelligence et de la volonté, les dispositions volontaires ont leur rejaillissement jusqu'au sein de l'intellect spéculatif ; et c'est S. Thomas lui-même qui le dit: « Relatio ad affectionem vel antecedentum vel consequentem non trahit ipsum (=intellectum) extra genus speculativi intellectus ». *De Veritate*, 14, 4, c.

-ent par pénétrer toutes les activités, et ameublir les terres profondes de l'âme. Ils apparaissent au métaphysicien comme une détermination des puissances, et au psychologue comme des enrichissements enracinés ; pour désigner tout cela, les anciens disaient, d'un mot qui nous manque, des *habitus*. Dispositions spirituelles, qui nous restent mystérieuses ici-bas, mais qui sont d'une souveraine importance pour notre problème. Car les habitus sont une sorte de milieu entre la nature et les actes, une seconde nature interposée entre la première et les seconds ; ils sont à la fois, eux aussi, une forme (qui donne aux actes leur caractère) et une force (qui pousse à l'action)[1]. En meublant les puissances de données contingentes et singulières, en les orientant dans un certain sens, ils les modifient et les transforment peu à peu. Ils les « *assimilent aux fins poursuivies* », les épurent ou les déforment, les spiritualisent ou les matérialisent[2]. A la lettre, l'homme est pétri par la vie, et l'habitus est une puissance de transformation.

Par suite, — et c'est ici le point capital pour notre propos, — *tout homme a une manière à lui d'aborder la vérité*, car cette manière dépend de tout ce qu'il est, de tout ce que la vie a fait de lui, de tout ce qu'il est devenu par son action ; et cela est toujours strictement personnel. Chaque homme a son univers familier, ses jugements spontanés, ses sympathies parfois secrètes à ses propres yeux, mais toujours agissantes, pour toute une catégorie d'objets et de réalités. Et quand il porte un jugement critique sur une valeur — de vérité, de moralité, de beauté —, cet acte de connaissance, qui semble simple, intègre en réalité toute son expérience antérieure, c'est-à-dire des éléments d'une effroyable complexité, et qui s'étagent toujours sur les trois plans suivants. Un donné primitif, fourni par la nature, qui se réduit, d'ailleurs, aux tendances et aux jugements les plus généraux, et à cette mise de fonds, aussi certaine que mystérieuse, qui vient de la race, de l'hérédité et du tempérament. Un donné social, fourni par les innombrables influences subies, — tristesse de la maison vide ou joie du foyer plein de lumière, comportement anarchique des parents ou chaude atmosphère familiale, ensei-

1. Cf. Bernard, *Traduction de la Somme théol.*, *La Vertu*, I, 394.
2. Cf. Pinard, *Etude comparée des Religions*³, I, 467.

gnement « libérateur » d'un instituteur « conscient » ou formation attentive d'un maître chrétien, sans compter les révélations de la rue, les exemples du camarade à la page, les théories du journal, etc... Un donné personnel enfin, tenant au choix instinctif ou réfléchi parmi ces influences, à la réaction propre, aux hasards du développement psychologique. Ainsi tout un monde intellectuel, affectif, volontaire, s'organise peu à peu ; les avenues de l'âme s'ouvrent en un certain sens aux messages de l'univers ; des lignes de pente se creusent lentement au plus secret de l'être, une harmonie ou une dissonance spontanée s'établit entre l'âme et les objets, — bref, *une certaine synthèse* est toute préparée en nous, qui se réalisera, en présence d'une vérité donnée, avec une facilité et une simplicité au premier abord étonnantes. L'honneur en revient aux habitus, à ces dispositions spirituelles, que nous venons d'essayer maladroitement de suggérer. Ils rendent leurs objets faciles à saisir et délectables, ils éclairent les réalités d'une certaine façon et sous un certain angle, ils réalisent une sorte d'unité interne et habituelle entre l'âme et toute une série d'aspects de l'être. A la limite, quand l'homme est totalement pétri par l'habitus, on a la connaissance par connaturalité ou par mode d'inclination : les jugements sont, pour ainsi dire, *préformés dans le sujet*, et se déclenchent spontanément[1], d'accord avec l' « abstraction » et la poussée instinctivement opérées par l'habitus.

Or, en matière morale, l'âme est toujours abondamment pourvue d'habitus. Sans parler des poussées et des lumières de la loi naturelle[2], ni des exigences de la vie, retenons, pour l'instant, la formation sociale. L'église, la famille, la classe, ne sont pas les seules à tenir école de moralité ; la rue, l'atelier, le bureau, le ciné ou le café, s'en chargent out autant. On y pose, on y discute, on y résout à sa façon — et bien souvent par des actes plus encore que par des discours — les problèmes proprement humains. La synthèse, dont nous parlions tout à l'heure, s'organise ici à partir de ces connaissances et de ces expériences. Une

1. « Habenti habitum, jam est in ejus electione finis determinatus : unde quandocumque aliquid occurit ut conveniens illi fini, statim eligitur... » De Verit., 24, 12, c. S. Thomas vise directement le jugement pratique; mais ceci doit s'étendre, croyons-nous, aux perceptions de valeur (Cf. Y. SIMON, *Critique de la connaissance morale*, p. 43-44, note.)
2. Elle est à la fois inclination et connaissance, 1a. 2ae, 93, 6, c.

réserve souterraine de lumières, de forces, d'éléments spirituels assimilés et résistants s'accumule de jour en jour ; il se forme une mentalité profonde qui conditionne toutes les réactions et les acquisitions de l'esprit, d'autant plus efficace qu'elle est ferment actif et non simple collection d'idées, et qu'elle échappe à celui-là même qu'elle a formé, mais chez qui elle est « passée en nature »[1]. Si l'on veut bien réfléchir que nos connaissances ne s'acquièrent pas d'un bloc, en une brusque divination ; que notre saisie des réalités morales, tout particulièrement, se fait à partir de ce que nous sommes, et qu'elle est donc très personnelle et toujours en mouvement, on devine la conclusion. *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur.* La vérité trouve devant elle, dans les âmes, des facilités ou des résistances, des voies d'accès plus ou moins obstruées, des ébauches ou des points de contact plus ou moins nets, d'où son manque de prise, sa pénétration difficile, ou plus encore, sa déformation spontanée et inconsciente. Le danger est d'autant plus grand, que la vérité est plus profonde, plus riche, plus importante pour l'être tout entier ; elle risque davantage de ne pas être accueillie, ou d'être mutilée, amalgamée à des éléments erronés, parfois complètement faussée[2].

Et certes, grâce à une attention plus consciente, à une reprise de contrôle, à un vigoureux détachement de soi, un regard renouvelé est toujours possible, parce que jamais nos puissances naturelles ne sont « saturées » ici-bas. Mais on conçoit que ce soit difficile, parfois impossible hic et nunc, et que les âmes puissent en arriver — sans qu'il y ait toujours de leur faute — à des degrés d'imperméabilité vraiment inouïs (c'est là une des grandes souffrances de l'apostolat actuel). Agir sur elles par voie purement intellectuelle est évidemment une impossibilité : il faut, à la fois, substituer une façon de vivre et de « réagir » à une autre, et révéler lentement un nouvel univers spirituel. En tout cas, il suffit que personne au monde ne puisse échapper aux influences sociales et aux lois du développement psychologique, pour que notre affirmation tienne : l'homme n'est jamais nu en

1. M. J. Guitton a noté avec force l'influence de la mentalité, dans « *Le temps et l'éternité...* ». V. S. T., XII, p. 298-301, etc...

2. Le P. Claeys-Bouuaert l'a indiqué, en ce qui concerne la connaissance de Dieu, dans son remarquable article « *Tous les athées sont-ils coupables* », Nouv. Rev. Théolog. 1921 (cf. surtout 179-181).

face des réalités morales ; il a toujours une façon à lui de les aborder ; et par conséquent l'influence des dispositions intérieures est inévitable sur la perception de la vérité.

III

Nous sommes restés jusqu'ici au plan psychologique. Nous avons regardé le fleuve intérieur grossir, et se charger d'éléments de toute sorte. Mais le fleuve a un sens, la vie spirituelle est centrée sur une fin, et, à travers ces lentes et sinueuses acquisitions, une personnalité se forme, et une destinée se joue. Il nous faut donc atteindre le plan moral, le plus profond de tous. On peut, en effet, avoir assimilé les mêmes « nourritures terrestres », se ressembler par les mêmes habitus acquis, et pourtant différer du tout au tout par l'orientation profonde de son être. Voici par exemple, devant moi, deux jeunes gens devenus des « sans-dieu » militants. Mais l'un sort de ce milieu infernal — taudis, ruisseau, toutes les boues et pas de ciel — où notre société fabrique des êtres inhumains ; l'autre, au contraire, petit bourgeois et ancien chrétien, en est venu là par une série d'entraînements, de lâchetés, de calculs, qui engagent sa responsabilité. Leur contexte psychologique peut être à peu près semblable, l'âme profonde diffère : en présence de la vérité morale, ils ne se ressemblent pas. Les obstacles et les répugnances sont, chez l'un, à l'état de blocs, énormes certes, mais disjoints ; chez l'autre, ils sont cimentés par une élection libre. L'un est peut-être encore une âme ouverte ; l'autre, une âme close : n'est-ce pas une des raisons pour lesquelles « les publicains et les courtisanes » entrent, avant bien d'autres, au Royaume des Cieux ? Il faut donc distinguer les deux plans. Nous disions tout à l'heure : l'homme n'est jamais nu devant la vérité ; nous disons maintenant : il n'est *jamais neutre* devant elle.

Il est, en effet, dirigé vers sa Fin dernière, comme tous les êtres de l'Univers. Il est atteint, au plus secret de soi, par la motion divine qui se pose dans l'être, et le pousse vers sa fin ; sa volonté est d'abord nature, et donc tendance vers un but, avant d'être une liberté. Et c'est pourquoi cette tendance de la volonté vers son Bonheur est quelque chose de reçu et de nécessaire : « nous sommes embarqués... ». Mais l'homme est libre,

et il porte son âme entre ses mains. Il est fait pour se réaliser, se constituer, et comme on dit aujourd'hui, d'un mot à préciser, pour se créer soi-même. Son bonheur sera ce qu'il le fera, parce que le bonheur suit à l'être, et que son être moral sera ce qu'il voudra. La philosophie moderne insiste sur ce pouvoir de réalisation de soi, qui est immanent à l'homme, sur cette loi de « constuction » spirituelle, qui est la marque de sa grandeur (qu'on songe à certaines thèses de Kierkegaard reprises un peu partout). Elle ne dit rien *sur ce point*, qui ne soit à la fois chrétien, et philosophiquement justifié. Car il est bien vrai que nous avons à « devenir dans notre agir ce que nous sommes déjà métaphysiquement, une personne » : M. Maritain, que je viens de citer[1], nous l'a rappelé en des pages qui sont parmi les plus bienfaisantes qu'il ait écrites. Et S. Grégoire de Nysse n'avait pas craint, jadis, de signer cette formule : « chacun de nous naît par son propre choix... et nous sommes en quelque sorte nos propres pères, parce que nous nous enfantons nous-mêmes tels que nous le voulons »[2].

Or, précisément parce qu'il est embarqué, l'homme fait nécessairement usage de sa liberté. Il ne peut pas ne pas choisir. Car il agit ; et agir, c'est inéluctablement, un jour ou l'autre, prendre parti vis-à-vis de sa destinée, s'enfanter soi-même au bien ou au mal, ratifier ou pervertir l'élan inscrit par Dieu en notre nature même. Ainsi, il n'y a pas seulement, en toute âme humaine, des enrichissements psychologiques, des *habitus* tenant aux influences sociales et au comportement individuel ; il y a, de plus, des orientations morales, des habitus tenant au choix profond de la volonté. Et l'importance énorme des habitus psychologiques vient précisément de ce qu'ils influent sur la liberté, préparent ses choix, et parfois même résistent à ses décisions. Car elle n'a pas, sur eux, de pouvoir absolu, et un conflit peut surgir entre le matériel psychologique acquis et l'élan du vouloir. Conflit de l'âme chrétienne, toute peuplée de réactions religieuses, de jugements, d'affections et de gestes liés au Christ, mais contre quoi lutte une volonté livrée au péché ; ou conflit du converti, tout peuplé encore de préjugés, d'habitudes, voire de rancunes

1. *Du régime temporel et de la liberté*, 35.
2. *Vita moysis*, PG 44, 327 b.

d'incroyant, contre quoi lutte une volonté saisie par le Christ. Dans les deux cas, les habitus psychologiques sont à l'état de blocs dissociés, ou de plantes coupées de leurs racines profondes; ils sont, dirait S. Thomas, « in via corruptionis ». Ils restent puissants, toutefois ; et la question est de savoir si la volonté pourra substituer de nouveaux habitus aux anciens, ou si elle laissera reprendre racine à ces plantes mal tuées.

Mais, de toute façon, qu'elle résiste ou qu'elle cède, c'est encore elle qui, positivement, choisira. A cette option, elle ne peut pas se dérober ; et, quelle que soit la changeante complexité de notre psychologie, quels que soient les mélanges et les cohabitations incroyables réalisées dans les âmes, il y a toujours un oui fondamental et un amour profond qui nous gouvernent. On peut écrire, comme André Gide : « Je ne sentis bientôt plus mon âme que comme une volonté aimante.... palpitante, ouverte à tout venant, pareille à tout, une *naïve incohésion d'appétits, de gourmandises, de désirs.* »[1] On n'est pas dupe de soi-même pour autant, on sait bien qu'on a choisi le désordre et qu'une froide décision soutient ce pullulement anarchique. En définitive, il y a toujours, gouvernant toute vie, une « volonté aimante », un amour par dessus toute chose, — l'amour de Dieu ou l'amour de soi. Et là plus qu'ailleurs, parce qu'il y va de tout, l'élection habituelle et l'amour de préférence vont lentement transformer l'âme. Ils la rendent spirituelle ou charnelle, vivante ou morte, en face de cette vérité morale, et *a fortiori* religieuse, qui est esprit et vie. L'être moral et spirituel commande la vision[2], et prépare ou empêche la saisie et l'acceptation du vrai. Et comme, aux pays de la certitude morale, on n'est pas dans les régions de la lumière sans ombre, des évidences aveuglantes, et du « marcher mol et doux sur la pelouse », les obscurités et les difficultés du chemin de-

1. Pages inédites, dans Morceaux choisis (N.R.F.), p. 435. C'est nous qui soulignons.

2. La volonté profonde peut ainsi fausser les objets, et ses deux procédés les plus familiers semblent les suivants. Tantôt elle vide l'objet d'une valeur qu'il comporte de soi. Voltaire admettait Dieu (supposons-le sincère) comme l'horloger en chef de l'univers, mais non comme le maître de sa vie intérieure : notion de Dieu violemment amputée de sa valeur morale. Tantôt elle confère à un objet une valeur que de soi il ne comporte pas : les questions de date et de texte relèvent de la seule critique historique; on sait assez comment elles peuvent devenir des « valeurs »! (Ces phénomènes de transfert se produisent d'ailleurs en toute matière de fin, et peuvent atteindre à peu près toutes les sortes de vérités : il n'est que d'ouvrir son journal...)

viennent inévitablement, suivant la qualité des âmes, des appels ou des obstacles[1]. C'est la loi concrète de la connaisance morale, formulée en ces termes admirables par le R. P. Pinard : «...les *habitudes* du vouloir commandent les *aptitudes* du connaître, non seulement parce qu'on ne voit que ce qu'on aime à voir, mais parce qu'on comprend forcément toute chose à travers ce que l'on est, donc suivant ce que l'on s'est fait, par le bon ou mauvais usage de sa liberté[2] ». Explication rigoureuse du mot de saint Augustin : « Mores perducunt ad intelligentiam[3]. »

Toutes les fois donc qu'on doit juger en matière qui touche à la fin dernière, — qu'il s'agisse de morale, de psychologie ou d'histoire, — ce que l'on est entraîne ce que l'on voit. On a pris parti, on a choisi ; on est encore en train de prendre parti et de choisir actuellement (qu'on prolonge ou qu'on inaugure un choix) ; une seule chose est impossible : être neutre. Celui qui prétend l'être est victime d'une illusion, d'un sentiment superficiel, ou d'un parti pris. L'unique question est donc de savoir *dans quelles dispositions* l'homme se trouve vis-à-vis de la vérité. Si mouvantes qu'elles soient, elles ont un sens, — tout comme les eaux du fleuve aux remous incertains. Elles vont vers la vérité, ou s'en éloignent ; que nous ne puissions pas en juger, ne fait rien à l'affaire : elles sont inévitablement bonnes ou mauvaises, suivant la pente que la volonté même, librement, s'est donnée. On a ainsi marché au devant de la vérité, ou bien on lui a tourné le dos ; on va vers la lumière ou vers la nuit ; les yeux de l'âme s'illuminent ou s'éteignent. Oculus simplex, oculus nequam, — il n'est pas d'autre choix ; et la conclusion suit : corpus lucidum, corpus tenebrosum, — une réalité plongée dans la lumière ou noyée de ténèbres, voilà ce qu'on a devant soi. Il n'est donc pas seulement légitime, il est absolument nécessaire que la volonté droite intervienne dans la perception de la vérité, puisque sans elle

1. Comment on peut arriver à s'acclimater dans le mal, et, par une lente unification, s'y naturaliser, au point que « la raison soit liée par le corps » : et comment cette perversion de l'être entraine la perversion de l'agir et du connaître, — on peut en éprouver l'impression hallucinante dans l'œuvre d'un Mauriac. On trouve là des êtres « devenus abominables comme les choses qu'ils ont aimées », et qui voient l'univers par les yeux du péché. C'est ce qui donne, à toute une part de cette œuvre, à la fois sa puissance et son danger.

2. *L'apologétique*. Extrait de *Rech. de Sc. relig.*, 1913, p. 36.

3. *In Joannem*, 18, 7, Pl. 35, 1546.

il n'y a pas d'œil en bon état, pas d'oculus simplex. Ajoutons que, si c'est nécessaire, c'est aussi toujours possible. Jamais une âme ici-bas n'est irrémédiablement fixée, ni totalement pervertie ; elle reste capable — au moins radicalement — de juger son impulsion et sa vision. Et ce sera précisément la volonté droite *actuelle* qui réalisera un commencement de guérison, permettra un humble lever de lumière, et restaurera lentement des conditions normales de vision : comme l'aveugle de Bethsaïde, — « je vois les hommes, car j'aperçois comme des arbres qui marchent » —, l'âme s'éveillera graduellement à une vue de plus en plus distincte des vérités spirituelles. Mais si la volonté droite n'est pas là, présente et agissante, l'homme perd peu à peu la lumière qu'il avait encore, et un beau jour, quand il ouvre les yeux, ses yeux aveugles ne voient plus — corpus tenebrosum, terrible châtiment. Et « si la lumière qui est en toi est ténèbres, quelles ténèbres ! »

***

Ainsi donc, la certitude morale exige, pour exister et vivre, des dispositions intérieures. Et cette exigence est à la fois, absolument normale, parce qu'il n'y a pas d'intelligence séparée ; et doublement contraignante, parce qu'il y a une expérience humaine, et un usage inévitable de la liberté. Tout incomplètes qu'elles soient, — puisqu'elles n'ont étudié ni le rôle de l'objet, ni la structure de la certitude[1] ; toutes lointaines qu'elles restent, — puisqu'elles n'ont pas abordé pour elle-même la certitude religieuse —, ces quelques réflexions peuvent avoir, semble-t-il, une triple utilité. A l'encontre du rationalisme, qui tend invinciblemen à poser la question sur le plan purement logique, et à refuser le problème des conditions concrètes de la connaissance, on montre à la fois le caractère inévitable de ces conditionnements subjectifs, et l'énorme mutilation à laquelle doit se résoudre le rationalisme : il a une certitude morale, tout simplement parce

1. Faut-il rappeler que l'étude des conditions subjectives n'entame en rien «le fondement objectif de notre certitude : on ne prétend pas que la lumière est subjective, pour dire qu'un œil sans rétine ne la voit pas ». Rabeau, *Dieu*, p. 157. Tout le chapitre sur « les conditions de la connaissance de Dieu » est bourré à craquer, et singulièrement vigoureux.

que nous sommes des hommes, et non des raisons closes[1]. De plus, on établit à l'avance la fausseté de cette autre accusation (Brunschvicg), que la vérité religieuse serait de « type puéril » et qu'elle entrerait en nous « comme une pierre qui tombe du ciel »: au plan humain déjà, la vérité spirituelle n'entre en nous que si nous nous sommes rendus capables de la connaître, — Claudel dirait : si nous avons « cessé d'être une résistance pour devenir une collaboration ». Enfin, s'il est vrai que la certitude religieuse est infiniment plus riche et plus concrète encore, et qu'elle suppose poussés à l'extrême le rôle de l'amour et le caractère personnel de la connaissance, on fait discerner, dans la certitude morale, des traits qui en sont une lointaine ébauche et une bienfaisante analogie. On est alors tout préparé à comprendre ce lieu commun de l'apologétique chrétienne : « Si tu me dis : montre-moi ton Dieu, je te dirai : montre-moi ton âme, et je te montrerai mon Dieu. »[2]

Jean Mouroux.

1. Que S. Thomas, en bâtissant sa théorie de la certitude (v. g. *de Verit.*, 14, 1), ait « disloqué » les catégories aristotéliciennes, et qu'il en ait eu pleine conscience, c'est un point qu'a montré le R. P. Chenu dans son étude (d'une souplesse et d'une densité également rares) *La psychologie de la foi dans la théologie du* XIII[e] *siècle* (in *Etudes d'Histoire littéraire et doctrinale du* XIII[e] *siècle*, II, 163-191). Et que cela aille fort loin, c'est ce qu'indiquent ces lignes capitales, qu'on nous permettra de citer : « Au delà même de la théologie de la foi, qui à première vue pouvait n'être qu'un cas unique, une « exception » dans la psychologie des assentiments humains, c'est en réalité toute la métaphysique aristotélicienne de la connaissance qui se trouve affectée par ce déplacement ; et l'on pourrait suivre à travers l'aristotélisme chrétien les répercussions indéfinies de cette *introduction des facteurs affectifs dans la qualification des actes de connaissance* (nous soulignons) ; disons plus profondément, les conséquences de cette emprise, sur tout l'agir humain, d'une fin dernière révélée. »

2. Théophile d'Antioche, *Ad autolycum* 1, 2 (texte dans Rivière, *Saint Justin et les apologistes du* II[e] *siècle*, p. 151-152).

CARICATURE DU CATHOLICISME

M. Pierre Lestringant est un zélé calviniste. Il est peiné que ses coreligionnaires aient une idée fausse du catholicisme et il s'emploie charitablement à les mieux éclairer. A ce qu'il prétend, le « paradoxal malentendu », « l'erreur incroyable » dont les siens sont victimes proviendrait de trois causes : « la confusion entre la religion catholique et le gouvernement de l'Eglise romaine ; l'ignorance de ce qu'est la foi catholique dans l'histoire et dans le présent ; l'oubli de plus en plus général de ce qui est la raison d'être de la Réforme[1] ». Lui donc, qui ne partage ni les « oublis » ni les « ignorances », ni les « confusions » du commun des huguenots, en quoi fait-il consister notre catholicisme ? Il l'a dit en deux articles qu'il faut résumer avec exactitude et juger avec sérénité. Au bout de cet examen, nous serons sans doute obligés de conclure, non seulement que les théories de M. Lestringant sont des illusions, mais encore qu'il répète ce que d'autres protestants ont dit avant lui.

*
* *

Considérer le catholicisme comme un « mystérieux sanctuaire entouré de hauts remparts aux créneaux menaçants, où jamais les pensées et les souffles du large ne viennent brasser un air depuis longtemps dépourvu d'oxygène » : quelle erreur ! Le catholicisme est accueillant « à toutes les doctrines, à toutes les croyances, à toute la gamme des émotions et des pratiques religieuses[2] ».

1. *Le Christianisme au* XXe *siècle*, 9 août 1934.
2. *Ibid.*, 9 août 1934.

« Jamais, écrit M. Lestringant, aucune religion dans l'histoire n'a englobé en si grand nombre les aspects les plus divers de cette manifestation originale, puissante, multiple, déconcertante dans sa complexité, qui s'appella la *vie religieuse.* Jamais aucune foi n'a été aussi soucieuse de ne rien refuser à ce qui venait se réfugier sous son égide. Elle semble avoir pris pour objectif de rassembler le trésor universel de la religion et de le mettre à la portée de tous. Au cours des siècles, ceux qui ont pris à tâche d'en sauvegarder le principe se sont montré de plus en plus hostiles à l'idée d'un choix et d'une discrimination quelconque. Le rêve qu'ils ont caressé — et ils l'ont réalisé — semble avoir été de faire de la foi un domaine assez large et assez varié pour que chacun pût y trouver son bien particulier, sans être contraint de le chercher ailleurs. Le murmure doux et léger du Dieu vivant a passé sur la religion catholique pour la vivifier ; mais tout ce qui s'est présenté au cœur de l'homme, des quatre points cardinaux de l'espace et du temps, a reçu droit de cité dans ses murs indéfiniment extensibles[1]. »

On ne dira pas qu'avec des tronçons de textes la pensée de M. Lestringant est ici défigurée. La page citée est d'un seul tenant ; et l'auteur s'y est complu à varier l'expression d'une pensée qui tiendrait dans cette seule phrase : le catholicisme, au cours des siècles, n'a fait que s'assimiler les éléments religieux rencontrés sur sa route.

Pour rendre mieux encore les idées de l'auteur, je citerai quelques alinéas de plus :

« Le catholicisme est fondé sur une notion de vérité qu'on pourrait appeler « pluralistique »...

« Le catholicisme se refuse à porter un jugement de valeur sur l'immensité des faits religieux qu'il embrasse...

« La diversité constitue tellement la trame de la foi de l'Eglise qu'on la retrouve jusque dans la structure de chaque moment particulier de la foi catholique[2]. »

Puisque, selon lui, de telles affirmations vont à l'encontre de l'opinion du « protestant moyen », il était du devoir de M. Lestringant de les appuyer sur de nombreuses et incontestables preuves. Voici ses preuves.

1. *Ibid*, 9 août 1934.
2. *Ibid.*, 30 août 1934.

« Au sein de la même religion catholique, les Filles de la Charité saluent dans l'humble service des déshérités l'imitation bienheureuse du Sauveur ; tandis que les Jésuites se vouent corps et âme à la gloire et à la domination universelle du pape, c'est-à-dire de l'homme-dieu qui est à leurs yeux le successeur et la personnification réelle de Jésus-Christ.

« Au sein de la même religion catholique, des Blaise Pascal trouvent la certitude dans l'élection divine et les mérites de Jésus-Christ ; tandis que des milliers d'autres ramènent leurs relations avec Dieu à une comptabilité de bonnes œuvres et d'indulgences.

« Au sein de la même religion catholique, on présente aux natures d'élite une mystique raffinée dans laquelle l'âme voit s'éteindre tous ses besoins pour s'épanouir dans la seule jouissance de Dieu ; tandis que la piété dispensée à la masse consiste essentiellement dans l'innombrable variété des moyens efficaces, propres à obtenir précisément la multitude des objets que le cœur désire.

« Dans cette même religion catholique, spiritualisme radical et magie, strict monothéisme et polythéisme à peine voilé, morale désintéressée et pression de la peur, pardon gratuit et mise en vente du salut, hautes spéculations et niaiseries écœurantes ; en un mot, tout se trouve inclus, non pas occasionnellement, mais d'une manière permanente, non par tolérance, mais en droit[1]. »

M. Lestringant écrit encore :

« Les croyances, les mobiles et les sentiments que la participation aux sacrements met en jeu fourniraient la base d'une étude décisive sur leur caractère composite. On estime que l'Eucharistie nous offre la gamme la plus saisissante des modalités religieuses, depuis cette sorte d'apaisement physique procuré par la manducation de l'Eucharistie jusqu'à l'abandon sans réserve du communiant aux mains de son Sauveur. Jalonnant l'analyse de la liturgie du sacrement de Pénitence, Friedrich Heiler montre en quelques lignes suggestives à quel point les éléments les plus hétérogènes de la vie religieuse s'y trouvent amalgamés : foi magique dans l'efficacité sacramentelle, conception légaliste des œuvres, valeur juridique du salut avec ses conséquences les plus va-

1. *Ibid.*, 9 août 1934.

riées, confiance dans la toute-puissance de l'amour mystique de Dieu, nécessité de la grâce de Dieu qui pardonne, etc.[1]

Synthèse ? Non. Syncrétisme ? Non plus. Plan préconçu ? Pas davantage. « Les plus humbles comme les plus illustres des chrétiens... furent à des degrés divers des assimilateurs. L'Eglise n'a pas fait autre chose que de les suivre, tantôt avec prudence, tantôt avec une singulière audace... Il ne s'agissait en somme que de se laisser conduire selon la ligne de la plus grande pente du cœur et de l'esprit de l'homme[2]. » La théorie scolastique elle-même s'est présentée « d'abord et essentiellement » comme la nomenclature ou « la simple *somme* des vérités de la foi ». Et de là vient la faveur dont jouit à l'heure actuelle saint Thomas d'Aquin. C'est un type illustre de cet esprit d'addition qui est le fond même du catholicisme. »

*
* *

De ses lecteurs calvinistes, M. Lestringant a reçu des éloges. Quelques-uns l'ont pourtant accusé de faire le jeu du catholicisme en vantant sa « largeur ». Et il a expliqué que cette « largeur » n'était qu'un « latitudinarisme extrême » d'autant plus digne de réprobation qu'il s'allie fort paradoxalement à « l'odieuse étroitesse » d'un pouvoir ecclésiastique très exclusif.

Nous laissons aux protestants le soin de se mettre d'accord entre eux. Mais, nous catholiques, nous ne pouvons en aucune manière accepter l'exposé que l'on vient de lire. Nous ne reconnaissons là ni notre foi, ni notre piété, ni notre Eglise, ni notre histoire.

Depuis le concile de Jérusalem jusqu'à celui du Vatican, Pierre et ses successeurs n'ont cessé de « porter des jugements de valeur sur l'immensité des faits religieux » survenus dans l'Eglise et hors de l'Eglise. La longue liste des hérésies et des sectes condamnées est précisément l'indication des opérations de bornage faites au cours des âges par le pouvoir enseignant. Parmi les Pères de l'Eglise des quatre premiers siècles, à peine en trouvera-t-on qui n'aient écrit pour exclure, du *Credo* ou de la morale catholiques, les éléments religieux étrangers capables de contaminer la pureté de la religion reçue des apôtres. Les héritiers de

1. *Ibid.*, 30 août 1934.

ces grands hommes, jusqu'à saint Bernard qui est le dernier des Pères, se sont fait une loi de la même conduite. M. Pierre Lestringant doit avoir lu une histoire des conciles ou de la patristique bien appauvrie, pour n'avoir jamais aperçu nulle part trace d'une « discrimination rigoureuse » entre les idées et les systèmes qui ont heurté la prédication de la foi catholique. Dans nos séminaires, un étudiant en théologie de première année, l'*Enchiridion* de Denziger, le *Thesaurus* de Cavallera et le *Précis de patrologie* de Cayré à la main, peut mesurer l'énormité des allégations de notre fantaisiste historien. Les hérésiarques rejetés hors de la communion catholique, tant qu'il y en a, avant et après Luther, de quoi se sont-ils plaints, sinon des « jugements de valeur » portés par l'Eglise sur les théories de leur invention ? Ce que M. Lestringant appelle « l'odieuse étroitesse » du pouvoir ecclésiastique, qu'est-ce autre chose que la rigueur mise par ce pouvoir à exercer sa fonction de juge nécessaire des croyances et des pratiques chrétiennes ? Comment l'auteur a-t-il pu reprocher à l'Eglise d'assimiler les idées ou les rites, au cours des âges, sans en jauger exactement le contenu ?

Aux jours de ses conquêtes lointaines, Rome, maîtresse du monde méditerranéen, a pu dresser des temples à tous les dieux des nations soumises par ses ormes. Aucune philosophie ne présidait à cet agrandissement du Panthéon national. Une pensée politique, qui se croyait habile, accordait aux vaincus cette flatterie. Nul ami de la sagesse n'a jamais eu, du Sénat ou des Césars, mandat de justifier la théologie d'un paganisme englobant ensemble les dieux du Latium, de la Grèce, de l'Asie, sans parler des empereurs divinisés. On procédait par addition à la multiplication des idoles, sauf à accorder à toutes la même indifférence.

Rien de pareil dans l'histoire de l'Eglise : elle a beau s'étendre à toutes les terres de l'Empire, son Dieu ne cesse pas d'être unique ; les cultes de l'Orient et de l'Afrique, des Gaules et de la Germanie n'ont point chez elle droit de cité. Les missionnaires du xxe siècle qui évangélisent les nègres du Congo et les Peaux-Rouges du Mexique, les lettrés japonais et les brahmanes de l'Inde, sont aussi déterminés à rejeter les faux dieux de ces peuples que saint Martin et saint Boniface purent l'être à renverser les divinités romaines ou druidiques. Si M. Lestringant lit les ouvrages du P. Schmidt et du P. Pinard de la Boullaye sur les réli-

gions comparées. Il saura ce que les docteurs catholiques d'aujourd'hui pensent, comme ceux d'autrefois, sur la transcendance du dogme catholique.

Pour ne citer ici que des faits du XIXe siècle, les occasions n'ont pas manqué à l'Eglise de « se laisser conduire selon la plus grande pente du cœur et de l'esprit » des hommes nouveaux : le fidéisme de Lamennais, le socialisme de Saint-Simon et de Buchez, le traditionnalisme de Donnetty, le libéralisme de Montalembert, le modernisme de Loisy, lui ont été offerts tour à tour, comme un sûr moyen d'assurer son hégémonie sur les esprits. Elle a repoussé ces présents, les estimant diaboliques et mortels. Le racisme hitlérien n'a pas meilleure fortune à cette heure. M. Lestringant doit savoir comment les évêques allemands parlent de cette religion nouvelle dans leur récente lettre collective, et comment le Saint-Office a réprouvé les livres qui exaltaient ces théories toutes païennes. Qui ne voit donc à l'évidence combien est démenti par vingt siècles d'histoire le grief qui fait de la foi catholique une sorte de hotte de chiffonnier, où s'accumulent dans un pêle-mêle les détritus humains que le hasard met sur la route de l'Eglise.

Déjà en 1659, quand il était grand doyen de Metz, Bossuet parlait avec magnificence de l'économie divine qui régit la destinée de l'Eglise. Au dernier jour, le terrible *discedite* retranchera tous les membres morts. Le Christ « dans l'Eglise, avec elle et par elle » prononcera la sentence définitive, « les apôtres tenant séance avec tous les élus et Dieu et condamnant au feu éternel les anges rebelles et tous ceux qui auront pris leur parti et imité leur orgueil ». En attendant cette séparation solennelle et publique, l'Eglise vit dans un « horrible mélange » de pécheurs et de justes, de soumis et de révoltés. Mais pourtant, sur la terre, une séparation se fait : dans le cœur des pécheurs, par leur péché même qui les écarte de Dieu ; dans la vigne mystique, par les hérétiques et les schismatiques qui se détachent du cœur qui est le Christ. « Et ceux qui demeurent et ceux qui tombent servent également à l'Eglise », car « ses fidèles voient dans les uns tout ce qu'il faut imiter, et dans les autres ce qu'il faut surpasser avec courage... et regarder avec tremblement[1] ».

1. Correspondance, I, 64-65.

La suite du réquisitoire de notre accusateur n'est pas plus opérante que son début.

Ni « unité » dans la doctrine, ni « cohérence dans les parties », ni « ciment susceptible de les unir à jamais », affirme M. Lestringant. Comment a-t-il pu écrire cette ligne ? En vertu sans doute de la même audace qui l'a fait traiter saint Thomas de nomenclateur. Comme si la *Summa contra gentes* n'était pas un « discrimination rigoureuse » des arguments rationnels et théologiques qui décident du bien-fondé de notre foi, à l'encontre de tous ceux qui l'ont attaquée jusqu'au XIIIe siècle ; et la *Summa theologica* une construction raisonnée de tout le dogme et de toute la morale catholique ? Les conférences prêchées à Notre-Dame de Paris par deux dominicains célèbres, les Pères Monsabré et Janvier, dérivent en droite ligne de la *Somme* ; ne seraient-elles aussi qu'une nomenclature ? Il faudrait, pour le penser, le commode courage de l'ignorance.

D'après M. Lestringant, ce sont les fidèles qui font la religion catholique, « les plus humbles » comme les plus « illustres ». Le rôle de l'Eglise se bornerait à les « suivre », et à la seule condition que les apports successifs de ses enfants « répondent aux besoins de l'homme naturel ».

Assurément, l'Eglise a entériné les enseignements d'un Irénée, d'un Augustin, d'un Thomas d'Aquin. Mais son critérium n'est pas le bas utilitarisme que dit M. Lestingant. Avant comme après Vincent de Lerins, elle a pour règle la formule fameuse : *nihil innovetur nisi quod traditum est*. L'élasticité qui lui permet d'enrichir sa doctrine est toujours commandée par la conformité des vérités nouvelles avec la tradition initiale.

Le même phénomène se produit, au sujet des pratiques du culte. Une moniale augustine, Julienne de Cornillon, demandera l'institution de la fête du *Corpus Christi* ; un abbé de Cluny, Odilon, commencera le premier à célébrer la commémoration des fidèles trépassés ; une visitandine, Marguerite-Marie, réclamera que le Cœur de Jésus soit honoré le vendredi qui suit l'octave du Saint-Sacrement ; Bernadette Soubirous, une bergère bigourdane, dira aux prêtres qu'une chapelle doit être élevée à la grotte Massabielle de Lourdes ; des catholiques mexicains dresseront sur une cime de leurs montagnes une statue du Christ-Roi, et des milliers d'entre eux mourant sous les coups des bourreaux en criant :

Vive le Christ-Roi, instaureront par le martyre l'usage de cette appellation. Mais ces héros de la Nouvelle-Espagne n'ont pas inventé la royauté de Jésus-Christ : elle est affirmée dans l'Evangile et annoncée par les prophètes du vieux Testament. Bernadette n'a pas inventé le culte de Marie sans tache ; le franciscain Scot le propageait au XIIIe siècle, et notre Sorbonne imposait à ses docteurs, dès 1496, de défendre cette vérité au prix de la vie. Marguerite-Marie n'a pas inventé le culte du Cœur de Jésus : des témoins de cette dévotion se trouvent jusque dans le moyen âge. Saint Odilon n'a pas inventé la prière pour les morts : dans ses *Confessions*, saint Augustin raconte comment ses amis et lui prièrent pour Monique trépassée à Ostie ; et la prière pour les défunts, est loi comme sainte jusque dans les livres de l'Ancien Testament. Julienne de Cornillon n'a pas inventé le culte de l'Eucharistie : on le pratiquait aux Catacombes de Rome. Et si l'on veut savoir pourquoi Urbain IV a institué la fête du Saint Sacrement, Clément XIII celle du Cœur de Jésus, Léon XIII celle de Notre-Dame de Lourdes, Pie XI celle du Christ-Roi, il n'est que de se référer aux documents pontificaux. Ces documents n'ont cure de « répondre aux besoins de l'homme naturel ». Dans tous, l'unique problème à résoudre est de savoir si la tradition catholique permet ou commande la liturgie en cause, si les voyantes qui les réclament de la part de Dieu méritent d'être tenues pour confidentes du ciel.

Au fil des jours, les faux messages n'ont pas manqué ; le crédit que ces nouvelles trouvaient auprès des foules n'ont jamais empêché l'Eglise de condamner les visionnaires illuminés ou trompeurs. Dans ces derniers temps, Dieu sait le concours de peuple amené autour de Claire Ferchaud en France, des voyants espagnols d'Esquiroga ou du Cricifix miraculeux d'Asti, en Italie. Après de minutieuses enquêtes, le Saint-Office a déclaré sans objet toutes ces manifestations extraordinaires, bien qu'à leur occasion des incrédules y aient trouvé la foi et des pécheurs la conversion. Encore un coup, un seul point décide : cette dévotion nouvelle est-elle voulue de Dieu ?

Ici apparaît l'ordre admirable de la Providence sur son Eglise. Dieu l'a faite. Il l'a faite une, sainte, catholique, apostolique et romaine. Jusqu'à la consommation des siècles, il veillera à ce que ce quintuple caractère distingue son Eglise de toutes celles

qui ne sont pas de lui. Mais ce plan se réalisera à l'humaine, et non selon une rigide géométrie. L'unité connaîtra les divisions de l'hérésie et des schismes ; la sainteté, les ravages du péché ; la catholicité des mouvements successifs ; l'apostolicité, bien des intermédiaires généalogiques ; la romanité se marquera, selon les temps, dans des mesures fort différentes. Du premier jour au dernier, l'édifice portera dans son architecture la trace de l'artiste éternel qui l'imagina ; mais la liberté humaine si fragile, l'inégalité et la diversité des hommes tant dans l'ordre de la grâce que dans l'ordre de la nature, le temps rongeur des choses, mettront leur empreinte sur la construction divine. Dans la vie naturelle des peuples, rien n'est immuable. Les races, les civilisations, les institutions coexistent et se succèdent, dans un appareil dont la variété étonne et ravit les historiens ; bien que partout, ils retrouvent un homme par certains côtés identique à lui-même. Dans la vie surnaturelle de la chrétienté, le Seigneur a voulu un phénomène analogue. Les groupements de croyants formés au temps des apôtres, ceux qui furent contemporains de saint Ambroise et de saint Jean Chrysostôme, ceux que connurent Gerson et Jeanne d'Arc, ceux qui vécurent avec Vincent de Paul et Grignion de Montfort, ceux qui acclamèrent le glorieux pontificat de Pie IX, ceux que gouverne Sa Sainteté Pie XI, se ressemblent, au fond, comme des frères : ils ont le même *Credo*, le même Décalogue, les mêmes sacrements, le même culte public ; ils sont régis par la même autorité souveraine du Pape de Rome. Mais, avec cette ressemblance foncière, quelles diversités ! La doctrine s'est amplifiée dans le sens de sa portée native ; les rites se sont enrichis de formules plus abondantes et plus solennelles ; le culte, prenant à son service tous les arts, s'est ennobli ; l'autorité pontificale, par suite de la facilité grandissante des communications, est devenue partout plus présente.

Et dans le jeu de la hiérarchie s'observe la même souplesse divine. L'autorité du clergé sur les fidèles est indiscutable et son contrôle de la croyance et des pratiques indéclinable. Mais il n'est pas dans les conseils de la Providence que toute initiative heureuse vienne des chefs. A l'heure qui lui plaît, Dieu suscite des papes dont le génie et l'action se font sentir jusqu'aux extrémités du monde. Pourtant, dans l'ensemble des âges, les plus lumineux docteurs, les créateurs les plus hardis, n'ont pas été des

papes. Quoique les papes soient les seuls docteurs infaillibles, ce sont des docteurs particuliers qui ont répandu d'admirables clartés sur la doctrine catholique : ainsi, saint Irénée, saint Cyrille, saint Augustin. Quoique les papes aient seuls la souveraine régence de la discipline ecclésiastique, ce sont des particuliers qui ont peuplé la chrétienté d'ordres religieux, d'écoles de toute sorte et d'institutions charitables : qui ne sait les œuvres d'un saint Benoit, d'un François d'Assise et d'un Dominique de Guzman, d'un Ignace de Loyola et d'un Joseph Calazanz, d'un Vincent de Paul et d'un Jean Bosco ? Quoique les papes soient les seuls maîtres suprêmes du culte, ce sont des particuliers qui ont donné à la piété catholique des gestes nouveaux et ses inspirations les plus touchantes : saint Dominique a été un prestigieux propagateur du rosaire ; Thomas de Celano a écrit le *Dies irae*, et Jacopone de Todi le *Stabat mater ;* saint Jean Eudes et sainte Marguerite-Marie ont inauguré le culte du Cœur de Jésus ; le P. Ramière a organisé, à travers le monde entier, l'armée innombrable de l'apostolat de la prière.

L'Esprit souffle où il veut. A côté du sacerdoce lévitique, Dieu jadis suscitait les prophètes. Il suscite dans son Eglise, à côté de la hiérarchie, des saints et des saintes. Leur vie est un exemple magnifique du christianisme éternel ; leurs paroles, écho des ordres divins, éveillent les consciences, font surgir les œuvres, haussent la prière et la vie chrétienne. En revanche, aucune de ces initiatives ne saurait prévaloir, hors de la sanction des évêques et du pape. Par là, l'autorité nécessaire a le dernier mot ; par là, il advient, pour l'honneur de la foi et la sécurité des fidèles, que les fantaisies, les témérités, les nouveautés ridicules et suspectes se heurtent et se brisent à une inévitable barrière.

***

M. Pierre Lestringant voudrait persuader aux siens qu'ils sont la véritable Eglise de Jésus-Christ.

Luther et Calvin, écrit-il, ont eu l'audace de « remplacer la richesse des frondaisons de la religion catholique par une seule et exclusive vérité à laquelle devait ensuite se référer le protestantisme de tous les temps. Et cette vérité suffisante par elle-même

qu'ils retrouvent comme un fil d'or, de la première page de la Bible à la dernière, peut se formuler dans ce seul mot : Dieu a pris l'initiative de notre salut. Puisque c'est Dieu qui sauve, ont-ils affirmé, ce seul fait peut décider et doit décider à chaque instant dans toutes choses du contenu de la foi. »

Il est à craindre que la dernière ligne de cet alinéa n'ait pas toute la clarté désirable. Et par ailleurs, il est vain de prétendre que Luther et Calvin se soient bornés à cette unique « vérité suffisante ». Luther a son *Catéchisme*, Calvin son *Institution de la religion chrétienne*. Ce sont deux traités « pluralistiques », pour parler le langage de M. Lestringant. Et les deux législateurs de la Réforme entendaient bien imposer à leurs adeptes l'acceptation intégrale de leur système religieux. Contre les récalcitrants, Luther n'avait que plaintes amères et malédictions atroces ; Calvin savait garder, le glaive à la main, l'immobilité de son Eglise-cité de Genève. Tous deux, s'ils vivaient aujourd'hui, renieraient les chrétiens allemands de Hitler et les huguenots à la mode de Sabatier.

Quant au problème de la religion populaire et de la religion des élites, M. Lestringant me permettra de lui rappeler qu'il est aussi ancien que l'existence même des religions. Pour ne parler que du christianisme, Origène et Clément d'Alexandrie s'y sont trompés ; et les gnostiques, davantage encore, puisqu'ils ont cherché une solution dans la perversion et l'orgueil. Ni le schisme grec, ni les protestantismes occidentaux, ni le catholicisme, ni aucune religion quelconque, n'ont pu supprimer les inégalités qu'il a plu à Dieu de laisser entre les hommes. Tous n'ont pas la même pénétration ou la même culture, la même fermeté de vouloir ou la même droiture de cœur. Et ceci est d'une conséquence certaine sur les croyances ou les pratiques religieuses. M. Lestringant a fait allusion à Port-Royal. Pense-t-il que le jardinier de l'abbaye était chrétien comme Blaise Pascal, et la Mère Agnès comme ses tourières ?

Assurément, la grâce de Dieu peut suppléer aux déficiences de la nature, même jusqu'au prodige. On a vu des hommes et des femmes sans lettres parler des mystères de la foi avec plus d'aisance que les théologiens de métier. Mais ce sont là des miracles. Le Seigneur n'en fait point sa loi. Lui seul sait comment il conserve et augmente la foi et la charité dans le cœur des pe-

tits et des mal instruits. Il semble pourtant que plus fréquemment il donne des ardeurs que des lumières. Comme l'a remarqué saint François de Sales[1], bien que l'amour suppose la connaissance, celui-là peut croître sans proportion avec celle-ci. Tous ceux qui vaquent au ministère apostolique le savent par expérience, des simples peuvent être aussi attachés au devoir que des lettrés, s'abandonner à la Providence, prendre leur condition et le mal en patience, se dévouer au prochain, goûter la prière et les solennités liturgiques. Lorsque l'atmosphère politique n'était point saturée d'impiété, que l'école était chrétienne, que la vie était moins encombrée de besoins factices, ces états d'âme étaient beaucoup plus communs. Nos lecteurs se rappellent la paroisse Mesnil-Saint-Loup décrite récemment par Mlle Lhotte[2]. Là, parce que Dieu est le maître de tous les cœurs, la religion de chacun est intense. Quelque chose de cette plénitude existait jadis en beaucoup de coins de France. Et c'est par ce fonds d'honnêteté et de religion que valait le pays.

Dans ce monde des humbles fidèles, aucun trouble dans la foi, aucune inquiétude sur le salut. Rien non plus de cette « comptabilité », où M. Lestringant les imagine empêtrées. Ils le savent, l'accomplissement des lois divines est une condition sans laquelle aucune conscience n'est pure ; le sacrement de pénitence, reçu avec la sincérité et la contrition acquises, remet les péchés commis avec advertance. Appuyés à la certitude de ce pardon et à la claire conscience de leur bonne volonté, ils vont leur chemin. Si leur foi n'a point une splendeur qui les émerveille, elle a la clarté suffisante pour qu'ils soient sûrs d'être dans la bonne voie ; si leur service n'a point la magnificence de celui des saints, il est du degré que consent la miséricorde de Dieu. Et au terme du voyage de la terre, ils comptent sur le Paradis.

M. Lestringant se moque des indulgences. Il a bien tort. C'est se moquer à la fois du dogme de la communion des saints qui est la touchante solidarité de la famille chrétienne, et de ce trésor infini des mérites du Christ auquel les saints ont encore ajouté de leur surabondance. Ces deux points de la croyance catholi-

1. *Traité de l'amour de Dieu*, L. VI, ch. 4.
2. **Etudes, 5 septembre 1934.**

que sont plus dignes de considération que les ricanements de Luther et de Calvin.

S'amuser à traiter de païenne toute pratique de religion, où les sens entrent pour quelque chose, est commettre une erreur historique et psychologique. La Bible aurait dû garder M. Lestringant de cette erreur : aurait-il oublié le livre entier du *Lévitique*, où Jehovah règle si minutieusement tout le détail du culte de son peuple ? Sans doute, par rapport à l'Ancien, le Nouveau Testament est plus spirituel, et l'on n'avait pas attendu Calvin pour le remarquer. Mais les chrétiens n'en sont pas moins des hommes, comme les Juifs ; le corps humain, comme l'âme, est l'ouvrage de Dieu et doit à Dieu son hommage ; et le sec Calvin lui-même, au bout de son réquisitoire, contre la « friperie » des cérémonies « romanistiques », est bien obligé de laisser échapper cet aveu ; « Je confesse qu'il n'est que bon et utile d'aider [les rudes] par ce moyen ; mais je dis qu'il faut user de mesure, et savoir que tout serve à éclaircir la connaissance de Jésus-Christ et non pas à l'obscurcir[1] » ; et encore qu'il tourne violemment en dérision « les pringats et fredons de la Papisterie », le pape de Genève est contraint de convenir que le chant sacré date des premiers jours de l'Eglise et qu'il est « un bon moyen pour inciter les cœurs et les enflammer à une plus grande ardeur de la prière[2] ». En quoi, Jehan Calvin raisonne exactement comme saint Thomas d'Aquin[3] et le Pape Pie X[4].

Les Pères de la Réforme ont laissé à leurs fils un héritage d'orgueilleuse pitié à notre égard. M. Lestringant s'est cru obligé de répéter à sa mode ces moqueries. Comme elles s'attaquent à l'histoire vraie, et à une Eglise capable de produire ses preuves, mieux aurait valu sans doute faire l'économie de ces railleries. Après tout, Luther et Calvin sont deux hommes fort discutables. S'ils ont inventé deux formes différentes du protestantisme, ils se ressemblent par le choix arbitraire qu'ils ont fait dans les croyances et les rites de l'Eglise de leur naissance ; par leur révolte toute pareille contre le Vicaire de Jésus Christ ; par leur audace à s'attribuer à eux-mêmes la suprême autorité doc-

1. *Inst. chrét.*, L. IV, ch. 10, n. 14.
2. *Ibid.*, L. III, ch. 2°, n. 32.
3. 2a, 2 ae, q. 91.
4. *Motu proprio* du 22 nov. 1903.

trinale qu'ils dénient aux évêques et aux papes ; par une méconnaissance totale du christianisme naissant ; par une égale impuissance à fournir un titre valable de leur mission de fondateur d'Eglise chrétienne ; par leur incapacité à assurer, parmi les générations des réformés issus d'eux, la pérennité intégrale de leurs leçons. Leur œuvre est humaine, leur esprit n'est pas évangélique, leur pastorat est une contradiction dans les termes ; ils n'ont pas continué, ils ont déserté l'Eglise de Jésus-Christ.

A ces quelques mots, ou à peu près, se réduit la querelle qui nous sépare de la Réforme. Comme elle ancienne et connue, il n'y a point lieu d'y insister davantage. Le vieux livre des *Variations* est un livre que les protestants d'aujourd'hui confirment, loin qu'ils le réfutent.

Paul Dudon.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

MISSIONS, MEDECINE ET SINOLOGIE
LE P. WIEGER ET SON ŒUVRE[1]
(Fin.)

Les synthèses historiques

Le 11 novembre 1912, une lettre du Cardinal Merry del Val avait apporté les félicitations et les encouragements du Saint Père Pie X :

« Continuant les glorieuses traditions, les nobles exemples des missionnaires catholiques, en particulier des fils de saint Ignace, qui, à travers les siècles, se montrèrent si méritants de l'Eglise et de la société, non seulement par leur héroïque dévouement et leur sublime apostolat, mais encore par la culture des lettres et des sciences, vous avez joint l'étude au ministère sacré et vous avez eu la consolation d'offrir aux missionnaires et aux fidèles de Chine les fruits de vos travaux intellectuels et de l'expérience de vos longues années passées dans ce vaste Empire. »

Des notes un peu énigmatiques nous aident à connaître les projets de l'écrivain en 1913 :

« Je dois faire ce que d'autres ne peuvent. Les Pères mêmes ne peuvent comprendre, donc ne pas m'influencer de leurs opinions et de leurs effets.

« Œuvres scientifiques ne pourront plaire aux mécréants, car je combats contre eux.

« Dans l'ordre du plus grand bien, les sermons pour Mission, et un roman, avant tout. Plus les deux Dominicales (homélies et catéchèses) et les deux Pesch (traités de théologie et de morale).

1. Cf. R. A. novembre 1934.

Goffiné (sermonaire allemand), Kia pao (?) avec cas de conscience et omnia practica.

« Sortir... pour une fête, pour une Mission... pour m'entretenir en contact.

« Prêcher le royaume de Dieu. Ma vocation . Esprit de la Compagnie. Grands projets à examiner, si vrai ou faux... Oui, il y a bien de la balle là-dedans. »

Au premier plan de sa pensée si détachée de tous avantages terrestres, les œuvres proprement religieuses demeurent :

« Vos recueils de sermons, de catéchèses, lui avait écrit le cardinal Merry del Val, vos opuscules ascétiques, offrent aux prêtres séculiers, aux séminaristes, catéchistes et chrétiens, le moyen d'apprendre et d'exposer la religion avec sûreté et d'une manière conforme aux besoins de leur ministère. »

Il revoit donc ses trois volumes de Sermons et il reçoit de nouveaux témoignages de satisfaction de la Congrégation de la Propagande (23 décembre 1915) ; chemin faisant, il n'oublie pas ses immenses projets. Ne se sent-il pas le plus apte à traiter les sujets délicats de l'histoire des religions et de l'ethnologie religieuse ?

En 1912, les rédacteurs de *Christus*, désireux d'orienter les catholiques en ces matières pour eux toutes nouvelles, s'étaient adressés à lui pour qu'il leur parle des Chinois en toute sûreté de science et de conscience : c'est par cette porte que le nom du P. Wieger commence à sortir de l'obscurité discrète où il ne se révélait qu'à quelques initiés. Cette première initiation fut reprise à peu près dans les mêmes termes pour le Dictionnaire apologétique d'Alès.

Esquisse, ébauche, aux linéaments assez fermes pour que l'on désirât un monument plus considérable, l'Université catholique de Paris demanda qu'il rédige des leçons sur l'Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine, depuis l'origine jusqu'à nos jours.

« La vérité vraie, celle de l'histoire, écrit la Revue de la Société académique d'Histoire internationale à ce propos, restait à établir, sur la genèse des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine, mais il y fallait un savant multiple, doublé d'un esprit juste, impartial, connaissant à merveille la langue des Chinois, et capable d'amasser, patiemment, longue-

ment, sa documentation, pour n'avoir pas à se servir de matériaux de seconde main, toujours suspects. Cet esprit, cet historien de race, la Chine l'a trouvé en l'érudit P. Wieger... Débrouiller l'histoire si compliquée de la nation chinoise, fut un rude labeur. Non moins ardue fut la tâche de tirer au clair ses idées philosophiques floues et changeantes. Le P. Wieger a consacré à ces sujets trente années de recherches et de méditations, faites sur place, parmi les Chinois. »

Depuis 1917, les histoires de la philosophie ou de la religion chinoises, écrites par les non-Chinois, se sont multipliées : aucune ne l'a remplacée.

« Il faut lire cet ouvrage attrayant, dit le P. Allo dans la Revue des Sciences philosophiques et théologiques (1923)... La plus grande place y est tenue par les analyses et les traductions d'une foule d'œuvres de toutes écoles, systèmes religieux et époques, dont beaucoup n'avaient jamais encore été présentées aux Européens. Enfin, c'est un livre vivant, extraordinairement instructif, et relevé par un humour discret. Mais, à côté de la bonhomie rude et savoureuse, on y sent aussi une largeur de cœur qui fait honneur au savant comme au missionnaire. Il procède suivant une méthode purement historique, marchant comme sur un cadran d'un siècle à l'autre... »

Les jeunes étudiants chinois qui veulent passer une thèse philosophique devant les Universités d'Europe ou d'Amérique, ne découvrent actuellement, soit en langue non-chinoise, soit même en chinois, aucun guide aussi sûr ni aussi complet.

Cependant, le grand public se montrait de plus en plus impatient de posséder un ouvrage synthétique sur l'ensemble de la vie chinoise : laissons l'auteur nous expliquer lui-même, dans une note privée, le but de sa « Chine à travers les âges ».

« Dans toutes les grandes histoires modernes, vous avez, après chaque section, le *résumé* : « sciences, arts, littérature de la période ». Je voulus d'abord insérer ces choses dans les « Textes historiques », à la fin de chaque période. Il en résulta un monstre, compliqué jusqu'à l'illisible. En même temps, on me sollicitait de donner comme un résumé de l'Histoire au *general reader*, épouvanté par mes deux gros volumes. Je fis d'une pierre deux coups. Laissant la littérature, les sciences, les arts, découpés par périodes, je les agrémentai d'une anthologie ou d'analy-

ses suffisantes. Puis je donnai à ces séries, comme cadre, pour les situer, un résumé de l'histoire par périodes. L'ouvrage est coté par le general reader et se vend bien. De là, au Catalogue, sa mention : « Cadre historique. Evolution de la littérature, des sciences, des arts, etc. », c'est dans le concept évolutif, avec anthologie, que réside pour moi l'intérêt du volume. »

Deux Index critiques, l'un Biographique, l'autre Bibliographique, augmentaient singulièrement la valeur de ce Memento pour les savants qui ne se privèrent pas d'en remercier l'auteur :

« Pour la première fois, écrit M. Masson-Oursel dans la Revue de l'Ecole des Hautes Etudes Religieuses, un Européen vient d'écrire une histoire complète de la vie religieuse et intellectuelle de la Chine. Cette entreprise commande le respect, et doit être saluée avec gratitude. Ce n'était pas trop d'une vie entière adonnée à étudier et à faire connaître la civilisation des Jaunes, pour permettre à l'auteur l'ambition de réaliser un tel dessein... L'auteur a bien mérité de l'humanité, en retraçant dans son ampleur l'histoire morale d'une civilisation plus de trois fois millénaire. Le reproche que nous ne pouvons nous dispenser de faire, se résumerait en ceci : l'auteur ne veut pas faire œuvre de science. Sa vie aura été très féconde pour l'avenir de la sinologie. Il en restera l'un des maîtres. Mais il aura voulu exclusivement faire des missionnaires... Heureusement, par une singulière ironie du destin, l'auteur a, malgré lui, fait œuvre de science. Il est juste que, fût-ce à l'encontre de ses préférences, on lui en sache gré. »

Dans la pensée du P. Wieger, la Chine à travers les âges terminait la série des ouvrages qui lui furent demandés jadis par le P. Becker, et son évêque, Mgr Lécroart, en formulant l'espoir que ces volumes seraient utiles aux Missionnaires, parce qu'ils leur feraient connaître « les deux langues, les hommes et les choses de la Chine », concluait par ces mots :

« Votre laborieuse vie d'écrivain aura atteint le but que vos supérieurs s'étaient proposés, et c'est un devoir pour moi de vous exprimer aujourd'hui au nom de tous les missionnaires, les sentiments de la gratitude la plus fraternelle, pour ces travaux d'érudition que vous leur avez préparés. »

Le clinicien de la Chine moderne

Les médecins avaient pronostiqué une mort rapide, et, rusant avec la maladie, le P. Wieger avait gagné de vitesse : combien lui resterait-il d'années à vivre et comment les employer le plus efficacement ? Telle était la question qu'il posait à son supérieur le 3 décembre 1920 :

« Je pense que je ferai bien de continuer à écrire. Cela sert l'Eglise et la Compagnie, et d'autres ne le feront pas. Mais, à cet effet, je devrai garder ma position mixte actuelle, moitié dehors (pour les ministères), moitié dedans (pour les études), sans m'attacher par charge d'âmes...

« Je n'ai pas renoncé au Bouddhisme-Taoïsme, mais ai mis ces publications de côté pour un temps, afin de masquer mon changement de front. Suivant le conseil du T. R. P. Wernz, je cesserai l'édition par tranches qui ne dit rien au grand public. Je donnerai des traités de fond, qui seront beaucoup lus, et aussi combattus, mais qui feront leur effet.

« Mes Textes historiques sont épuisés. Ils se vendent de plus en plus et font du bien dans le monde des idées. Je désire les rééditer, refondus.

« Mon Histoire des Croyances s'épuise. La seconde édition est à préparer au plus vite. Autrement on me volera mon livre qui fait époque.

« Le dictionnaire chinois moderne est à faire. Le besoin s'en fait énormément sentir. Je suis seul au monde prêt pour cette œuvre. Je vous la propose.

« Je publierais volontiers un petit volume de lectures françaises (pas une grammaire) annotées, pour étudiants chinois assez avancés. Sujets sino-européens utiles.

« Quand je ne pourrai plus tenir dehors à cause de mes infirmités, le mieux sera que je rentre à Sienhsien (il était alors dans le district depuis un ou deux ans, sur sa demande), pour éditer tant que je pourrai le faire. Ma fin approche. »

La fin devait tarder près de treize ans encore, et, durant ce temps, le P. Wieger put réaliser tous les projets qu'il énumère, à l'exception des lectures françaises pour étudiants. C'est la première fois que nous trouvons mentionnée cette « série moderne »

où il allait s'acquérir une réputation méritée. M. Abel Bonnard visitait vers cette époque la Chine :

« Les quelques jours que je passai chez les P. Jésuites de Sienhsien restent dans mon souvenir comme une ancienne estampe de chez nous, placée dans un cadre chinois... (Dans) la bibliothèque se conserve la docte tradition de l'ordre. J'ouvrais une fois de plus les vieux livres où l'on trouve tant d'observations pénétrantes et qui en contiendraient bien davantage, si les Jésuites n'avaient pas eu à craindre les traductions que l'on faisait de leurs ouvrages et qu'on renvoyait ensuite dans le pays...

« Je goûtais cette vie austère et fine, toute pénétrée d'esprit de bonne compagnie... J'espérais rencontrer à cette occasion le P. Wieger, ce savant courageux comme un tâcheron, dont les livres pleins et nourris sont indispensables à quiconque s'intéresse aux choses chinoises. Mais une maladie encore récente le mettait hors d'état de quitter le poste pénible et lointain qu'il a obtenu d'occuper... Dans les propos de mes interlocuteurs ne se faisaient jamais jour ces généralités faciles, ces affirmations sans réplique qui donnent l'illusion de tout connaître avant qu'on n'ait rien pénétré. Tandis qu'ils parlaient, au contraire, il me semblait voir briller entre leurs mains, comme des instruments d'horloger, nos anciennes qualités d'esprit, pénétration, modération, finesse. Les Jésuites ont gardé ici le goût de l'observation et jamais cette qualité ne leur a été plus nécessaire, car une Chine nouvelle est en train de se soulever autour d'eux, et ceux qui auraient manqué d'attention risqueraient d'être surpris par une réalité qu'ils ne comprendraient plus. »

Le P. Wieger résolut d'éclairer « ceux auxquels il importe de savoir ce qui se pense et se dit dans la Chine contemporaine », et il apporta à l'accomplissement de cette tâche ses habitudes professionnelles du médecin des maladies corporelles et spirituelles.

« Chacun sait, dit-il quelque part, que les médecins sont de méchantes gens, qui déshabillent les patients, les examinent, ne croient pas ce qu'ils ont constaté objectivement, sont impitoyables pour les imaginations des cervelles gélatineuses : l'espèce est représentée en Chine par les médecins des Missions. »

La chute de l'empire mandchou (1911) révéla à tous que « quelque chose de neuf » se produisait dans « ce peuple suranné » : le

P. Wieger s'attache passionnément à l'étude de ce cas pathologique, et dix volumes condensent les résultats d'une enquête angoissante où l'affection profonde de l'ami de la Chine se cache souvent sous le masque volontairement bourru du clinicien averti : nul n'ignore que le corps humain vu dans l'amphithéâtre d'une Faculté de médecine n'est point aussi radieux que contemplé dans l'atelier d'un artiste !

« A cette heure, écrivait le P. Wieger dans un article des Etudes du mois d'avril 1927, — et son observation reste juste en 1933, — dans les journaux de tous pays, les nouvelles abondent et surabondent. Plus il en lit, moins le lecteur comprend. Cela lui fait l'effet d'un fouillis inextricable, d'un gâchis indéfinissable. De fait, à qui n'en peut voir que la surface, la Chine actuelle ne saurait faire un autre effet. Dans le fond, les choses sont moins compliquées qu'elles ne paraissent. La complication apparente vient de ce qu'elles se jouent sur plusieurs plans, par plusieurs groupes d'acteurs. Prise en bloc, l'énorme masse est opaque. Convenablement divisée, elle devient translucide. Je vais essayer de distinguer les plans, de définir les groupes, de faire filtrer la lumière. Peut-être qu'après m'avoir lu, certains diront : « Ce n'est que cela ! » et me jugeront simpliste. D'autres m'en voudront d'avoir soufflé avec trop de désinvolture des fantômes qui leur semblaient grandioses. Peu m'importe. J'ai mis ma plume au service de la vérité, non du sentiment. »

Et après avoir détaillé quelque peu le « Plan moyen, réel ; la Politique intérieure, Acteurs, les Partis politiques chinois », puis le « Plan superficiel, apparent , le Militarisme. Acteurs, les Panaches », il s'attarde plus longuement au « Plan souterrain... Les grands Courants », là où s'élabore l'avenir.

« Dans la vieille physique chinoise, rien n'était important comme certains courants occultes, censés causer la prospérité et la décadence, la vie et la mort. Toute la Chine ancienne a cru au fong-choei, à ces influences physiques transcendantes. Pour moi, je crois que tout l'avenir de la Chine moderne dépend de certains courants moraux, eux aussi souterrains, développés depuis une trentaine d'années. »

Les titres de la série « Chine moderne » suffisent à illustrer la « course à l'abîme » dont le Père Wieger a enregistré pour ainsi dire toutes les phases : Prodromes, Le flot montant, Remous et

écumes, l'Outre d'Eole, Nationalisme, le Feu aux poudres, Boum! Chaos, Moralisme... ismes divers, Syllabus ».

« Ces volumes, écrit M. Pelliot au sujet des deux premiers, donnent une impression vivante de ce que sont actuellement les préoccupations et les tendances des jeunes Chinois... La manière de l'auteur est purement objective. Les Chinois n'auront rien à y reprendre. Qualités et défauts, tout y est bien à eux. »

L'apostolat des classes dirigeantes en Chine

Une fois de plus, aux environs de 1929, le Père est repris de scrupules intellectuels, et comme par le passé, il se tourne vers ses guides officiels pour connaître sa voie :

« Si je reste (à Sienhsien), il sera bon que vous ayez pris une détermination à temps. Vu les changements survenus en Chine et dans ma personne, je suis arrivé à un tournant et j'ai besoin d'une solution.

« J'ai supprimé l'*apologétique* désirée par d'autres. Elle n'a pas donné plus que ce qui existe déjà. Il faudra attendre l'organisation de l'Eglise de Chine. Et alors tout le monde écrira sur ce sujet ; donc pas besoin que moi je m'en mêle.

« Les *Lettres aux païens* sont conservées en principe, mais devront attendre, elles, l'organisation du pays qui doit se faire cette année. Maintenant, dangereux prématuré, inutile.

« Le fait important est que je n'ai plus les forces de faire marcher *de front* la Sinologie antique et la Chine moderne. Il faut sacrifier l'un des deux. Je demande la solution de ce point.

« 1° *Sinologie antique*. — Dans cette partie, je suis le maître incontesté, définitif, unique. Mes deux grands ouvrages, Textes philosophiques et Textes historiques épuisés attendent refonte et réédition. Travail calme, profond, que j'aime. Mais choses mortes, oubliées d'ici peu. Ces deux livres resteront. Tout le monde y puisera, et personne ne me remerciera plus. Certains me croient déjà mort (comme le P. Couvreur), voire même fossilisé... « Un grand pas dans la science... Le savant P. Wieger jésuite ! », et ce sera tout. A moi il suffit qu'on en profite. Mais qu'en est-il de la Compagnie ? Je pense que ce serait assez l'idée du T. R. P. Général, du P. Provincial... Un bloc de béton scientifique, sur lequel les amateurs asseoiront les kiosques éphémères de leur foire.

« 2° *Chine moderne.* — Longues recherches, souvent infructueuses, toujours fatigantes. Travail difficile, délicat, faisant souffrir l'esprit et le cœur... Encore s'il servait la bonne cause !... Mais je ne vois guère que ce soit le cas chez les fils de lumière... Les mécréants, eux, profitent, c'est certain. Mais est-ce ma vocation de servir ces gens-là ? Et puis, volumes transitoires. Excellents matériaux pour plus tard, pour les livres définitifs que *nous* n'écrirons pas. Mais cela repaît la curiosité, pour le moment. De là la demande qui impressionnait votre prédécesseur.

« Plusieurs libraires ont fait savoir que mes livres philosophico-historiques sont demandés d'une manière constante et étudiés à fond par quantité d'hommes très sérieux (sic ?).

« Je ne veux plus de traductions anglaises. Les savants me lisent en français. L'anglais profite aux protestants : ce qui n'est pas mon but. »

A cette consultation datée du 3 février 1929, le supérieur répondit : « Sinologie antique », et le Père réédita ses ouvrages les plus importants : mais chemin faisant, il découvrit une vérité toute nouvelle. Jadis, sous l'impression des bouleversements de la Chine moderne, il avait écrit (1924) :

« Il est, sinon absolument nécessaire, du moins très utile, que le missionnaire de Chine, pays intellectuel, connaisse l'ensemble de l'histoire et de la littérature de la nation chinoise, parce que l'histoire et la littérature révèlent la mentalité. Mais aller plus loin, serait perdre son temps. Laissons les fossiles aux paléontologues. Nous avons autre chose à faire. Il n'y a plus rien à prendre pour nous, dans le passé chinois. Depuis 1912, tout est changé et sans retour. Idées nouvelles, style moderne, livres récents, manuels scolaires, revues, journaux, enseignement par la parole et par la plume, controverse, voilà le présent et l'avenir. Tâche qui demande tout l'homme et qui réclame tout son temps. »

Or, plus il avance, plus il s'aperçoit que sa prédiction était fausse :

« En 1906..., j'ai dit que « l'intérêt apologétique (des Textes philosophiques) a diminué », vu la transformation de la vieille Chine qui commençait alors. Je ne répéterais pas cette phrase, en cette année 1930. La physionomie de la vieille Chine a bien changé depuis qu'elle s'est muée en République, c'est là un fait visible... mais qu'en est-il des idées ?... Eh bien, c'est un fait

aussi, que sous les *feelings* américains dont certains Jeunes l'ont saupoudrée, moisissure exotique qui n'adhère pas..., c'est un fait, dis-je, que dans la profondeur, tout au fond, le peuple chinois pense encore comme il pensa durant des millénaires, depuis sa lointaine origine. Confucius n'est plus l'auteur étudié par les écoliers ; il est davantage, étant reconnu comme le moraliste, l'économiste, le politique de la Chine. Le Taoïsme qui était tombé au rang de superstition méprisable et redoutée, est considéré maintenant par certains savants comme étant la propre philosophie nationale. Le Bouddhisme dont les bonnes vieilles légendes ne provoquaient plus que le sourire, se relève en Chine, comme il s'est relevé au Japon, sous forme mahayaniste ou amidiste, gagnant des esprits par l'élévation de son idéalisme, gagnant des cœurs par la douceur de sa charité. Il y a indubitablement reviviscence, *revival* comme on dit en Chine, et du Confuciisme, et du Taoïsme, et du Bouddhisme sous forme épurée. C'est ce qui a décidé la publication de cette seconde édition des Textes philosophiques. Non pour que le contenu de ce livre serve à attaquer des personnes qu'il convient de ménager, conformément à l'avertissement répété par deux Evangélistes « que celui qui n'est pas ennemi est ami ». Mais pour aider ceux qui voudront scruter les profondeurs de l'âme chinoise, à entreprendre cette étude compliquée et sûrement. Je reviens sur cette pensée qu'il ne faut pas attaquer *gratuitement* les bonnes gens qui pensent bien au fond, sous une forme erronée. Réservons nos forces pour le combat contre l'hydre moderne, le *faux scientisme*, monstre aux têtes multiples, athéisme, irréligion, amoralisme, monisme, mensonge historique, anarchie, communisme et autres... »

Dans ces dernières lignes, on retrouve chez ce vieillard, âgé de 74 ans, l'ardeur guerrière qui anima, toute sa vie, ses combats contre l'ennemi de Dieu : « Je serai conspué, écrit-il encore le 4 novembre 1931 : peu m'importe à moi, chevalier de la croix de bois, fort en estoc et en taille » ! Et, puisque cette ancienne Chine à laquelle il a consacré tant d'années de sa vie studieuse se survit encore au tréfonds de l'âme de nos contemporains, il commence à se tourner vers eux pour tenter l'apostolat des classes dirigeantes.

Mais, au fait, y a-t-il des classes dirigeantes en Chine, se demande-t-il ? (dans une consultation qui a paru d'abord dans Il

Pensiero Missionario, 1930, puis a été retraduite dans le Bulletin catholique de Pékin, 1931).

En bonne logique, An sit précède Quid sit. Examinons d'abord si, en Chine, il existe des Intellectuels et des Classes dirigeantes. S'il y en a, nous chercherons ensuite à les définir.

« Par Intellectuels, on entend en général des hommes qui aiment les choses de l'esprit, et qui, quand ils en ont le temps, s'y appliquent avec plaisir.

« Par Classes dirigeantes, on entend la catégorie de citoyens qui s'imposent en faveur du bien public, et qui, pour ces motifs, sont acceptés comme des guides, sont écoutés et suivis. »

A la première question, il répond : « Ces termes d'Intellectuels et de Classes dirigeantes s'adaptent à l'immense majorité des Chinois, comme la cuirasse de Saül s'adaptait au petit David ». Sur 400 millions de Chinois..., cinq millions de privilégiés : dont deux millions environ de vieux Confucianistes restés fidèles à leurs anciennes traditions familiales, intellectuels, surtout moralistes, hommes souvent assez estimables, vivant à l'écart du monde actuel qui les dégoûte, et s'efforçant d'entretenir allumée la cendre qui reste du feu sacré en attendant je ne sais quel retour du temps, dans un avenir problématique :

Ce sont de vrais intellectuels, ceux-là, et d'une excellente marque ; mais ils ne forment point une classe dirigeante, parce que la Jeune Chine, un peu folle, et qui ne s'embarrasse pas de scrupules, ne veut plus rien savoir de ces sages.

Restent trois millions d'hommes qui se divisent de cette façon. Avant tout, il y a quelques éléments adonnés à la politique et à l'économie, esprits distingués, qui ont étudié de longues années à l'étranger, ont beaucoup voyagé et observé, et connaissent plus ou moins bien un monde de choses, mais ignorent totalement l'*unum necessarium*. Ceux-ci sont donc des dirigeants, mais non pour le bien ; et encore sont-ils trop peu nombreux pour constituer une classe. Viennent ensuite quelques unités, de véritables savants par amour de la science, passionnés pour leur matière, qui est en général la philosophie ou les mathématiques, vieilles amours des savants chinois, et, pour un petit nombre, l'histoire naturelle. Ceux-ci sont bien des intellectuels, mais ne sont pas des dirigeants, parce qu'il s'agit de solitaires tout absorbés par leur science spéciale. Je ne parle pas de ceux qui ont étudié pour

la science et qui vivent d'elle... made in Japan, made in America, made in Germany et ailleurs, on les compte par milliers ; il y en a une pléthore.

Enfin il y a les fils des bonnes familles riches et conservatrices, confucianistes ou bouddhistes, qui cherchent honnêtement à se créer une situation, sous le soleil de la Nouvelle Chine, dans le commerce ou l'industrie..., ce ne sont pas des apostats, mais des jeunes gens intelligents et intéressants, à qui trop souvent la lutte répugne... A côté d'eux, la Jeune Chine ut sic, souffleurs de trompes et coureurs du beau sexe, qui finissent par s'assagir le jour où papa n'envoie plus d'argent, et alors, faute de moyens, ils passent au service de quelque général aventurier...

Les intellectuels confucianistes sont inaccessibles, plus inaccessibles encore que les brahmes hindous, parce que le confucianisme, qui n'est point du tout une religion, renferme une chose qui est plus stricte que n'importe quelle religion, je veux dire le culte des ancêtres conformément aux Rites. Les intellectuels politiques ne croient pas avoir une âme. Leur saint, c'est Machiavel, un saint commode. Les intellectuels scientifiques n'ont pas le temps de s'occuper de l'âme, ni les professeurs ou plumitifs à solde. Les étudiants Jeune Chine ut sic ne sont pas plus rapprochés du salut que leurs congénères des Quartiers latins d'autres pays. Restent les enfants de bonne famille, jeunes gens honnêtes à la recherche d'une position utile et d'une vie sérieuse.

C'est à ces derniers que songeait surtout le P. Wieger durant les dernières années de sa vie : devenu professeur de Controverses au Grand Séminaire de Sin-hsien, il connut de près quelques-uns des représentants de ce jeune clergé qui prépare à la Chine une véritable élite, et, pour eux, il rédigea en latin un exposé clair et méthodique des diverses erreurs de la Chine avec une brève réfutation appropriée. La préface en est datée du 20 mars 1933, cinq jours avant sa mort.

Conclusion. — La survie des œuvres du P. Wieger.

Des suggestions multiples sollicitaient le P. Wieger durant ces dernières années. Par exemple, le P. Abbé de la Trappe de Notre-Dame de Consolation lui demandait

« De doter l'Eglise de Chine d'un « dictionnaire chinois de la langue théologique, ascétique et mystique ». S'il y a quantité

d'expressions reçues et consacrées pour exprimer nombre de notions et d'idées spirituelles, il en manque aussi beaucoup, certaines ne sont que des périphrases, d'autres enfin ou ne sont pas claires, ou n'expriment qu'imparfaitement l'idée à rendre.

Or, si l'Eglise d'abord est une école de vérité, il est clair aussi que les mots par lesquels elle exprime cette vérité toujours une et inchangeable, quoique toujours en progrès, doivent être aussi un objet de sa sollicitude. Mots et idées doivent être adéquats, ceux-là disent et expriment tout ce que contiennent celles-ci, sans rien y ajouter et sans les dépasser.

Le Directeur de l'Archivum historicum Societatis Jesu, de son côté, ne sollicitait pas en vain son concours pour l'étude scientifique de l'histoire des anciens jésuites en Chine, et la Rédaction du Dictionnaire de Spiritualité comptait sur lui pour l'article « Chine »...

Deux manuscrits n'ont pas encore été imprimés : l'un, cet article de spiritualité comparée, l'autre le livre des Controverses, tous deux destinés essentiellement aux prêtres ou aux Missionnaires.

Comme théologien, confie-t-il à un supérieur le 2 décembre 1931, je suis très prudent, mais vois large et grand dans l'Infini et ses œuvres, et les envolées augustiniennes ne me font pas peur. Dans mes controverses avec les monistes... et avec d'autres..., j'aurai à traiter de questions très hautes. Les choses à dire ne me gênent pas..., mais je désire, sur quelques hypothèses ou possibilités, consulter, au fur et à mesure, si elles peuvent être concédées à l'adversaire comme hypothèses possibles, non contraires au dogme chrétien. Je voudrais, pour ces points, prendre l'avis de Rome et l'avis de la Société. J'avais pensé envoyer mes thèses à entendre dans le sens susdit, au R. P. Billot qui me connaît... Vous devez avoir sous la main un théologien très large et très sûr, qui pourrait me dire d'un mot, oui ou non. Exemples : Si on ne peut pas laisser comme hypothèse aux Pékinois que des hommes n'aient pas été noyés par le déluge, ils se feront tous polygénistes, c'est infaillible. Si on peut concéder aux Amidistes l'hypothèse d'une multiple incarnation du Verbe, S. Thomas IIIa pars quaest. 3 art. 7, ce serait un triomphe : incarnation diverse en divers mondes habités, bien entendu, donc deux hypothèses... question étudiée par Cajetan.

Aux théologiens, l'œuvre inédite du P. Wieger apportera donc encore bien des révélations : aux controversistes, un exposé lumineux des erreurs ; aux traducteurs, des expressions soigneusement pesées. Il est à espérer que les intellectuels chinois sauront discerner, sous l'apparence un peu rude de la forme, la charité profonde qui leur propose la religion comme le seul remède « auquel l'immense catastrophe vers laquelle ils courent les forcera un jour de recourir ».

Bien des voix se sont déjà unies pour célébrer sa mémoire. Un médecin déclare : « Sa disparition sera douloureusement ressentie par tous les Français de Chine et en particulier par les médecins dont il était le doyen respecté. Comme savant, homme de lettres et missionnaire, il a été l'honneur de sa profession, de la France et de l'Eglise qu'il a également bien servies ». M. Pelliot s'est empressé d'envoyer ses condoléances, pour la disparition du sinologue : « Toute son œuvre m'est familière et je sais tous les services qu'elle a rendus et rendra encore bien longtemps. « Mais surtout, les lettres des missionnaires affluent :

« Nous avons appris avec peine la mort du R. Père, écrit le vicaire apostolique de la nouvelle mission canadienne de Sze ping kai. Il était si actif que nous étions sous l'impression qu'il était jeune et pourrait donner encore plusieurs années de travail.

Sa mort est un deuil non seulement pour votre société et votre Mission, mais pour tous les missionnaires de Chine, car les services qu'il a rendus... sont au-dessus de toute appréciation. Nous, venus les derniers en Chine, avons bénéficié plus que tous les autres des travaux du Père Wieger. Nous lui devons donc plus de reconnaissance. Ses livres que nous avons tous dans nos mains pour l'étude de la langue, la prédication et notre ministère nous permettront de nous souvenir sans cesse de lui et d'acquitter cette dette de reconnaissance en suppliant la miséricorde de Dieu de lui accorder le repos éternel et de lui donner la récompense qu'il a méritée par sa vie si active, ses grands combats pour le règne du Christ Roi. »

A défaut de l'apostolat direct qu'il rêva toujours de pratiquer, le P. Wieger n'ambitionnait pas de meilleure récompense que de savoir qu'il se survivrait en rendant service à ses frères missionnaires de Chine.

R. P.-H. Bernard.

DEUX LIVRES IMPORTANTS

I. — Positions et Propositions II[1]

Tout le monde sait que Paul Claudel est un grand poète ; mais on ignore généralement qu'il est aussi un grand essayiste. C'est pourtant vrai, et il suffit pour s'en convaincre de lire le dernier volume qu'il nous a donné, *Positions et Propositions II*. On appréciera tout ensemble la modestie et la pertinence d'un pareil titre. Claudel ne décide pas ; il propose. Il n'affirme pas ; il se pose. C'est un homme devant nous qui parle, simplement, magnifiquement parfois, mais sans jamais se départir de cette simplicité essentielle qui est à la mesure de l'homme. Un homme déjà vieux, chargé d'une multiple expérience : celle du diplomate ; celle du voyageur qui a vécu tour à tour en Amérique et en Chine, au Japon et en Allemagne ; celle de l'écrivain dont l'œuvre depuis plus de quarante ans s'élève dans la solitude au-dessus de ses contemporains et de beaucoup d'autres encore ; celle du chrétien enfin, dont le dialogue avec Dieu commence le jour de Noël 1886 et n'a pas cessé depuis d'être le drame essentiel de cette existence. Il nous parle directement. Il n'a plus guère recours, comme autrefois, aux formes de la poésie. On dirait qu'avec l'achèvement du *Soulier de Satin* (1925), véritable somme de tout le passé, un cycle aussi s'achève. L'inventaire poétique de l'Univers, à quoi Claudel s'était consacré pendant les années de la jeunesse et de la maturité, est terminé. Il reste à confronter avec le Livre qui contient le dépôt de la Révélation les résultats de cette prodigieuse enquête. Claudel, désormais, n'est plus debout, mais assis il lit la Bible. Et quand il lui arrive de lever les yeux, ce qui s'inscrit dans son regard intérieur, c'est précisément cette multiple expérience dont je parlais à l'instant.

1. Un vol., N.R.F., 1934.

Les Positions et Propositions qu'il nous a données cette année portent toutes sur des sujets religieux. On y trouve des lettres, les unes adressées à des amis catholiques, admirables entretiens sur tel ou tel point de cette Foi qui nous est commune. Je vous recommande en particulier deux fragments sur Saint Joseph qui montrent bien de quelle façon Claudel sait lire la Bible, comme il nourrit sans cesse cette lecture tout ensemble de la méditation des vérités les plus hautes de la considération et des détails les plus concrets. Il n'y a pas séparation, mais harmonie profonde dans l'univers entre les créatures les plus élevées et les réalités les plus humbles. Ne serait-ce pas pour avoir aux siècles derniers quelque peu méconnu cette vérité, sous la double influence du Jansénisme et de la Réforme, que l'art chrétien est tombé en décadence ? N'est-ce pas encore parce que trop de nos frères sont aveuglés par un goût faux et étroit qu'ils prennent pour des inconvenances les sublimes familiarités de Claudel ? Qu'ils lisent donc *Positions et Propositions II*, et ils verront comme la sagesse du prosateur s'accorde à l'audace du poète, tout de même que nous savons bien, depuis saint Paul, qu'il y a une certaine folie qui est sagesse et une sagesse qui est folie. Ces deux bouts de la chaîne, dont parle quelque part Bossuet, voilà ce que Claudel ne lâche jamais, et s'il surprend quelques lecteurs, c'est peut-être parce qu'eux-mêmes, sans le savoir, jugent trop grand pour eux l'énorme héritage chrétien.

Je crois qu'il vaut mieux se féliciter d'être si riches. Et voilà l'impression qu'à tout moment donne Claudel : une foisonnante richesse. En sorte que la prière qui monte aux lèvres quand on tourne ces pages où brillent les feux de tant de gemmes, c'est l'action de grâces, c'est le *Te Deum*. Les mains de l'écrivain ne sont pas moins pleines de merveilles lorsqu'il se tourne vers ceux qui n'ont pas encore franchi le seuil de l'Eglise. Il y a là quelques très belles lettres à des incroyants qu'il s'agit d'éclairer et de convaincre. Le ton de Claudel est ici celui de l'évidence. Non qu'il dissimule le caractère mystérieux des vérités de la Foi. Il est un trop bon théologien pour cela. Mais il reste autour des mystères de vastes zones d'évidence qui aboutissent nécessairement au centre obscur ou trop éclatant. C'est à travers ces évidences méconnues que Claudel nous conduit par la main. Sa manière ici n'est pas sans rappeler celle de Chesterton, mais il y a

chez le Français moins d'humour et plus de gravité, moins de fantaisie et plus d'ordonnance. Quelque chose de solide, de carré, de compact, qu'expliquent sans doute les origines paysannes et l'immense culture classique de Paul Claudel. Peut-être faut-il avoir lu ces pages si denses et si fortes pour vraiment comprendre de quoi est faite une poésie qui paraît à certains pleine d'absurdités. Ceux qui ont lu la Correspondance avec Jacques Rivière retrouveront dans *Positions et Propositions II* le même Claudel plein de doctrine, mais moins âpre, plus apaisé, ainsi qu'il convient à son âge.

Les vérités qu'il énonce, mon Dieu ! ce sont celles du catéchisme. Les théologiens ne trouveront pas chez lui de thèses insolites, ni les prédicateurs d'arguments inédits. Mais un accent inimitable, un accent tel qu'il éclate aux esprits et qu'il touche les cœurs. Cet accent-là est le propre de quelques très rares grands écrivains lorsqu'ils ont enfin définitivement transcendé le plan littéraire. Les choses qu'ils disent alors ne brillent plus que de leur vérité propre, et c'est bien assez. Il faut beaucoup d'art, mais un art qui a cessé d'être attentif à lui-même, un art qui a fini par devenir nature, pour dépouiller ainsi les choses de tous les faux semblants que le langage vulgaire accumule autour d'elles. Les mots ne sont plus alors cette barrière, ce mirage interposé qu'il faut toujours franchir pour atteindre le réel, mais des lampes merveilleusement aptes à nous montrer ce que le soleil même défigurait. Au fond, il ne s'agit plus ici d'une qualité du langage, mais d'une qualité du regard que le langage traduit fidèlement. Cette qualité du regard, c'est sans doute celle des très grands artistes, celle d'un Rembrandt et celle d'un Beethoven. Mais lorsqu'on touche aux choses de la Foi, cette qualité tout humaine ne suffit plus. De même que l'on admire en Claudel un merveilleux accord de la nature et de l'art, il faut joindre à cette harmonie pour qu'elle soit parfaite la suavité de la Grâce.

Voilà pourquoi Claudel convainc ; voilà pourquoi nous sommes toujours immédiatement sûrs de tout ce qu'il affirme ; c'est de là que procède son incomparable autorité. Il me semble que ce mot d'*autorité* traduit excellemment la vertu maîtresse de ces essais. Or, on peut analyser tant qu'on voudra les éléments de l'autorité, il demeurera toujours un résidu rebelle à l'analyse,

qui est proprement la valeur humaine du témoin. Claudel, depuis qu'il a pris la plume, n'a pas cessé de témoigner pour Dieu devant les hommes. Jusqu'ici, c'était par des drames ou des poèmes tour à tour suaves et fulgurants. Voici maintenant cette prose où toutes les richesses de la poésie se retrouvent, mais plus familières, au niveau de notre vie de tous les jours comme pour mieux figurer à nos yeux l'invisible circulation de la Grâce à travers les grossièretés de notre nature déchue. Nous pouvons être fiers de Claudel, dont l'œuvre témoigne, par sa forme même, des vérités auxquelles nous adhérons par la Foi.

II. — Mort, où est ta victoire ?[1]

Cette phrase célèbre de saint Paul est aussi le titre du dernier roman de M. Daniel-Rops. Elle n'est pas déplacée en tête d'un pareil livre. Ce dont il s'agit ici, en effet, ce n'est rien de moins que le salut d'une âme. Laure Malaussène, victime d'une inexplicable injustice alors qu'elle est encore une toute jeune fille, en demeure blessée. Et d'abord il semble que la charité d'un prêtre ait eu pouvoir de panser cette blessure. Mais ce n'est là qu'une apparence. Au fond, la révolte habite l'âme de Laure, et n'attend qu'une occasion pour éclater. Précisément, le roman commence aux environs de ces années 1890 qui virent paraître en France l'œuvre d'Ibsen et celle de Nietzsche. Laure rêve du destin de Nora et elle devient la maîtresse d'un jeune professeur d'allemand qui se gargarise de Nietzsche. Mais ce n'est ici que le commencement. Cette première chute en amène d'autres, dont l'une est particulièrement répugnante. Dès lors l'héroïne n'est plus qu'une épave, et tout semble perdu jusqu'au moment où reparaît celui qui fut cause de l'injustice originelle. Il rencontre providentiellement Laure à l'heure même où il se disposait à entrer à la Trappe pour réparer par la prière les ruines spirituelles qu'il avait provoquées. Cette rencontre inaugure une vie nouvelle pour la femme déchue. Nous assistons à sa lente et hésitante remontée de l'abîme. Pour qu'elle franchisse la dernière

1. 1 vol., Plon, 1934.

marche un nouveau sacrifice est nécessaire, celui d'une jeune fille qui accepte de mourir en expiation de tant de crimes. Et Laure termine sa vie au Carmel.

Il y a dans ce livre aux intentions excellentes du bon et du mauvais. Par exemple, toute la deuxième partie qui raconte la vie de Laure à Paris, sous la forme d'un journal, me paraît inférieure aux deux autres, surtout à la première. Pourtant, ceci ne me gêne pas. Ce que l'on demande à un livre, ce n'est pas d'être parfait, mais de nous apporter quelque chose que l'on chercherait en vain ailleurs. Là est l'unique justification de l'écrivain. Lorsqu'il s'agit d'un roman, ce quelque chose, ce n'est assurément pas la thèse soutenue, bien que (c'est ici le cas) elle puisse nous sembler excellente. Mais c'est le don de créer des personnages vivants. Daniel-Rops le possède incontestablement. Mais qu'est-ce au juste qu'un personnage vivant ? On pourrait, il me semble, répondre que c'est un personnage unique, c'est-à-dire sans pair et reconnaissable entre mille ; mais en même temps un personnage qui détient une valeur exemplaire. Le romancier est une sorte de démiurge ; il règne sur des univers imaginaires qui doivent néanmoins nous procurer mieux que l'illusion de la réalité. Car ce serait une erreur de croire qu'il y a tromperie dans les grands romans. Au contraire, ce qui fait leur valeur, c'est qu'ils sont plus vrais que la vie quotidienne.

Ce don, que rien ne remplace pour le romancier, et qui lui tient lieu de tout, même et surtout de perfection formelle, incontestablement Daniel-Rops le possède. Ceux qui ont lu son livre n'oublieront pas de sitôt Laure Malaussène. Nous ne l'aurons pas suivie en vain au cours de trente années d'une vie agitée ; nous n'aurons pas en vain été les témoins des profonds changements qu'imposent à une femme l'âge et les déceptions. Et ce n'est pas l'être physique de Laure, bien que son existence soit assez souvent rappelée, qui nous hante ainsi, mais son âme ; cette âme qui a été mise en péril par l'injustice ; plus qu'à moitié perdue par la révolte, et sauvée seulement par des moyens surnaturels. En particulier, rien n'est plus délicat que de faire intervenir le surnaturel dans une œuvre d'imagination. Daniel-Rops y est parvenu aussi bien que possible. On pourrait évidemment lui reprocher l'arbitraire de certaines rencontres. Mais on trouve dans la réalité des choses beaucoup plus extraordinaires, et je me dé-

mande si l'on réfléchit assez au mystère qui entoure ici-bas la moindre croisée de chemins.

M. Daniel-Rops n'en est pas à son coup d'essai. Je crois pourtant que voici un coup de maître qu'il nous est d'autant plus agréable de saluer que son propos fut certainement de montrer à ses lecteurs l'authenticité de la vie spirituelle. Il n'est pas indifférent que ces choses-là soient dites par un romancier-né, puisque le don essentiel du romancier est, après tout, de nous faire croire à ce qu'il dit.

JACQUES MADAULE.

POUR L'ESSOR ACTUEL DE LA JEUNESSE

En ces temps d'angoisse universelle, à la veille de cet hiver 1934-1935 dont l'énigme nous oppresse, c'est un signe heureux que la jeunesse d'aujourd'hui ait conscience des tâches gigantesques qui lui incombent... A l'étranger même, ne sont-ce pas les jeunesses qui, pour trop militarisées qu'elles soient et exposées à des influences très dangereuses du point de vue moral ou spirituel, constituent l'élément vital, par excellence, celui sur qui repose tout l'avenir des expériences sociales auxquelles nous assistons ?... Certes, nous n'avons pas envie d'introniser en France rien de semblable aux « jeunesses hitlériennes », dont une récente chronique de la *Croix* disait le lamentable état moral... Mais on doit constater néanmoins dans un mouvement de ce genre, un esprit civique et social, ou du moins la volonté passionnée dans ses chefs de le créer : et il ne s'agit plus cette fois de provoquer des secousses sentimentales, mais de réaliser, de regarder en face les maux sociaux, à tous les degrés de l'échelle, et d'y porter remède.

Qu'avons-nous besoin d'ailleurs de chercher des modèles à l'étranger ? N'avons-nous pas en France et en Belgique l'exemple et le stimulant de la Jeunesse ouvrière chrétienne ? Rappelons seulement l'incomparable réussite que fut le dernier Congrès de la J. O. C. française en septembre dernier et évoquons surtout la récente « Journée de la Jeunesse catholique » au Palais de la Mutualité et à Notre-Dame de Paris... » Qu'il n'y ait d'ailleurs aucune

équivoque : réalisateurs, les Jeunes Catholiques, Scouts, Jocistes, Etudiants, Grands des patronages n'entendent pas devenir, en aucune façon, une organisation politique. Il s'agit de se maintenir sur le terrain religieux, il s'agit simplement de prendre mieux conscience de ce qu'est le catholicisme, et de le faire passer dans les faits... Dans la société humaine sans doute..., dans une société humaine où le corps mystique du Christ soit à l'aise..., mais d'abord en soi-même... La vraie « révolution » préalable à un effort fécond, c'est chacun de nous qui doit l'accomplir en soi-même... Dans ces conditions, on comprend que cette jeunesse si avide de « refaire chrétiens ses frères » soit la même qui cherche à reprendre contact avec les doctrines éternelles, celles où s'est exprimée, naguère, aux origines même du christianisme, l'étonnante nouveauté de l'Evangile : au vrai, ces doctrines de Vie, elles s'incarnent et se résument en une Personne : la Personne même du Christ communiquant, telle la vigne aux sarments, la divine sève de sa grâce aux plus humbles des membres de son corps... C'est pourquoi on ne saurait trop recommander aux prêtres directeurs de jeunesse les pages doctrinales de M. l'abbé Glorieux, dans les récentes lettres aux aumôniers de la J. O. C.

Citons-en seulement la conclusion :

Non pas seulement Déistes, mais Chrétiens.

Comme il est facile, pour peu qu'on veuille s'en donner la peine, d'entr'ouvrir aux âmes généreuses de nos jocistes ces perspectives d'intimité, de docilité et de légitimes ambitions. La doctrine en elle-même n'est pas au-dessus de leur prise. Saint Paul l'a bien prêchée, ressassée, à des néophytes qui n'avaient pas dû passer plus longtemps qu'eux sur les bancs de l'école, ni posséder une culture générale plus étendue que la leur.

Est-ce si difficile de faire valoir les grandes comparaisons de la vigne, du corps humain, que l'Ecriture elle-même nous fournit, et d'affirmer ensuite fortement les réalités que ces images recouvrent : la vie du Christ dans l'âme ; son action vitale au plus profond de nous-mêmes ; l'unité et l'intimité qui en résultent ; la place à faire à notre Christ, notre frère, ainsi présent continuellement ; le secret de la sainteté consistant dans l'attention au divin Maître et la joyeuse docilité à toutes ses indications et tous ses désirs ; notre transformation insensible, mais continue, en Lui ; le chrétien revêtant le Christ, ses sentiments, ses préférences, ses pensées, et le rayonnant dans son milieu de travail ?

Notre explication de la vie surnaturelle doit donc aller jusque-là. Pardelà la grâce, dit le Christ. Mettre au centre de toute vie religieuse Ce-

lui qui s'y trouve effectivement : *homo Christus Jesus.* Faire moins, c'est fausser le christianisme qui n'est ni judaïsme, ni déisme, ni aucune autre conception religieuse, mais qui est le Christ : *omnia et in omnibus Christus.*

Prêcher cela, c'est donner à la piété, avec son fondement le plus authentiquement orthodoxe, l'adjuvant le plus fort qui soit. Celui qui a ainsi trouvé le Christ, son Frère et son Dieu, qui contemple en Lui l'Idéal, qui Le sait penché sur lui, vivant au plus profond, au plus intime de son âme, celui-là peut affronter toutes les solitudes et toutes les tempêtes.

Nous saurons procurer à nos militants cette force et cette joie. Quelle que soit la méthode qui s'offre à nous : soit que, parcourant les trois étapes : de la grâce, don divin, — vie divine ; — vie donnée par le Christ ; — nous arrivions à faire comprendre que c'est la vie même du Christ vécue en nous par Lui ; soit que, partant de la personne de Jésus, après avoir réussi à l'imposer à la pensée et à l'amour de nos jeunes avec les richesses infinies de sa nature divine, la rayonnante beauté et bonté de sa nature humaine, l'unité mystérieuse de sa personne toujours vivante, nous leur révélions que cette personne du Christ n'est pas perdue dans le passé, ni reléguée dans les profondeurs du ciel, mais continue à vivre en eux de la vie mystérieuse qui les rend membres de Son corps ; quelle que soit la méthode suivie, aboutissons au Christ total. C'est la vérité dont ils ont soif.

C'est dans tel esprit — esprit éminemment traditionnel — que prendra tout son sens l'effort réaliste, constructeur, de la jeunesse chrétienne.

E. D.

CHRONIQUES

Chronique de Philosophie

(Fin.)

XV. A.-M. Goichon, *Introduction à Avicenne. Son Epître des Définitions*. 1 vol. de xxvii-217 p., Paris, Desclée de Brouwer, 1933, 35 fr.

XVI. A. Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a san Tomaso d'Aquino*, T. 2. *L'origine delle cose da Dio in Gugliemo d'Auvergne*. 1 vol. de vii-203 p., Milano, Vita e Pensiero, 1934, 15 lire.

XVII. J. Webert, *Saint Thomas d'Aquin. Le génie de l'ordre*, 1 vol. de 275 p. (Coll. « Les Maîtres de la pensée religieuse »), Paris, Denoël et Steele, 1934, 20 fr.

XVIII. Thomas de Vio, Cardinalis Cajetanus (1469-1534). *Scripta Philosophica*. I. *Opuscula œconomico-sociala. Editionem curavit P. P. Zammit*, O. P., 1 vol. in-8° de xii-189 p. — II. *De Nominum analogia. De conceptu entis, Editionem curavit P. Zammit*, 1 vol. de xii-189 p., Romae, Angelicum, 6 Lire.

XIX. J.-D. Berrueta et J. Chevalier, *Sainte Thérèse et la vie mystique*, 1 vol. de 268 p. (Coll. « Les Maîtres de la pensée religieuse »), Paris, Denoël et Steele, 1934, 20 fr.

XX. Ag. Gemelli, Vanni-Rovighi, P. Rotta, etc., *Spinoza nel terzo centenario della sua nascita*, 1 vol. in-8° de 210 p., Milano, Vita e Pensiero, 1934, 12 Lire.

XXI. P. Vulliaud, *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*, 1 vol. in-8° de 103 p., Paris, Chacornac, 1934, s. p.

XXII. J. Ivanicki, *Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu*, 1 vol. de 316 p., Paris, Vrin, 1933, s. p.

XV. Tous ceux qui ont eu à s'occuper de la scolastique latine médiévale sont constamment obligés de se référer aux maîtres de la scolastique arabe, dont l'influence a été si considérable au XIIIe siècle. Des éditions modernes, pour Avicenne en particulier, permettent de le faire assez facilement. Mais il ne saurait suffire évidemment de posséder les textes des philosophes arabes : tout un travail d'interprétation est de surcroît nécessaire pour définir exactement le sens de ces textes et pour saisir la pensée originale des arabes sous les expressions que leur ont empruntées en si grand nombre les scolastiques latins.

En ce qui concerne Avicenne, nous avons la chance d'avoir de lui une *Epitre des définitions*, que l'opportune traduction de Mlle A.-M. Goichon rendra précieuse à tous les spécialistes de la scolastique médiévale. Avicenne, en effet, a pris soin d'écrire un court traité destiné à définir les principaux termes dont il use dans sa philosophie, si bien que cette *Epitre des définitions* constitue véritablement une Introduction au système avicénien. Mlle Goichon ne s'est pas contentée de traduire, avec beaucoup de soin, le texte arabe d'Avicenne. Elle s'est encore appliquée, dans des notes qui accompagnent la traduction, à éclairer les définitions du philosophe par de continuelles références à ses autres ouvrages.

Les arabisants diront, avec une compétence qui nous fait défaut, les mérites de cette traduction. D'ailleurs, nous avons déjà, ouvrant l'ouvrage sous forme de préface, le témoignage de M. M. Asin-Palacios, que nous sommes heureux de reproduire ici : « Chaque définition, écrit-il, est l'objet d'une monographie érudite, dans laquelle les idées cardinales du défini et les vocables arabes qui les expriment sont doctement commentés d'abord, à la lumière des œuvres d'Avicenne où on les trouve plus explicites, et sont ensuite comparés avec les sources philosophiques grecques, dont ils dépendent plus ou moins directement. Ce double commentaire est un modèle d'investigation critique et historique, qui aidera à situer Avicenne à la place qui est la sienne dans le cadre général de l'histoire de la philosophie, particulièrement de la philosophie islamique. »

XVI. Dans une précédente Chronique, nous avons loué comme il convenait le premier volume du grand travail que Mgr

Amato Masnovo a entrepris sur l'histoire de la philosophie médiévale préthomiste, *Da Guglielmo d'Auvergne a san Tomaso d'Aquino*, et qui doit former comme l'assise d'un exposé de la philosophie de saint Thomas. Nous avons dit de quelle riche érudition et de quelle fermeté de jugement Mgr Masnovo faisait preuve dans l'étude des difficiles problèmes que pose l'histoire de la pensée médiévale, et quelles lumières ses recherches projetaient sur la préparation de la synthèse thomiste. Ces éloges, le nouveau volume, consacré à « l'origine divine des choses selon Guillaume d'Auvergne », ne pourra que les confirmer pleinement.

Le point capital que vise la polémique de Guillaume d'Auvergne dans le « De universo » consiste à mettre en évidence la nécessité d'admettre, contre Avicenne et ses sectateurs, l'intervention de la *volonté* divine à l'origine des choses. La position avicénienne lui paraît très justement relever du *naturalisme*, c'est-à-dire, ici, d'une conception qui professe la dérivation nécessaire des choses à partir de Dieu, une *resultatio naturalis*, une émanation par nécessité de nature. Cette conception, qui est commune, selon Guillaume d'Auvergne, à tous les penseurs arabes et à quelques philosophes latins, passa longtemps pour aristotélicienne, alors qu'elle dérivait, par l'intermédiaire de l'apocryphe *Théologie d'Aristote* et d'autres écrits utilisés par les arabes, de sources néoplatoniciennes, combinées, sans grande cohésion, avec les thèses aristotéliciennes sur les moteurs immobiles des sphères.

En même temps, l'effort positif de Guillaume d'Auvergne va à présenter une notion correcte de la création de l'univers, où Mgr Masnovo montre bien que le « volontarisme » de l'évêque de Paris joue un rôle essentiel et parfaitement juste, mais ne suffit pas à résoudre tous les problèmes que pose l'élimination radicale du « naturalisme ». De même, Guillaume d'Auvergne s'attache à prouver que la création *ab aeterno*, non seulement n'est pas une vérité de fait, mais est réellement une impossibilité rationnelle. Cette opposition vient de ce que Guillaume d'Auvergne lie la thèse de la possibilité radicale d'une création *ab aeterno* au naturalisme avicénien, comme l'une de ses formes les plus captieuses. On sait d'ailleurs que ce fut l'une des prin-

cipales raisons qui déterminèrent la condamnation de la philosophie d'Aristote en 1231.

Sans aucun doute, la polémique de Guillaume d'Auvergne vise, par delà Avicenne, des contemporains latins et chrétiens de l'évêque de Paris. Mgr Masnovo, dans le prochain volume, s'efforcera de préciser les points qui restent encore obscurs dans cette longue lutte de Guillaume d'Auvergne contre l'avicennisme latin, en étudiant ex professo la question, éminemment avicénienne, des intelligences intermédiaires.

XVII. On pourrait peut-être trouver, en lisant les premières lignes du *Saint Thomas d'Aquin* du R. P. Wébert. que l'ambition de l'auteur est grande de donner de saint Thomas « une vision nouvelle ». On a tant écrit déjà sur l'homme et sur son œuvre ! Cependant, il en est de Thomas d'Aquin comme de tous les génies : il reste toujours à dire à leur propos et la méditation de leurs œuvres ou de leur vie révèle constamment des aspects inexplorés, des points de vue nouveaux, des richesses inexploitées.

Au surplus, il n'est que de lire le travail du P. Wébert pour convenir que la réalité coïncide avec l'ambition. et qu'il nous apporte, en effet, une « vision nouvelle » de saint Thomas. Entendons bien cette nouveauté : elle n'est pas de l'ordre matériel et le P. Wébert n'ajoute rien à ce que l'on savait du Docteur Angélique. Il s'agit, — ce qui vaut mieux, en somme, — d'une nouveauté formelle, d'une plus exacte mise en valeur de ce qu'il y a d'essentiel dans cet esprit ; c'est comme l'histoire d'un esprit ou des conditions spirituelles qui ont présidé du dedans à l'éclosion de l'œuvre prodigieuse.

Ce travail du P. Wébert contribuera à faire mieux connaître l'âme de saint Thomas d'Aquin et par suite à faire mieux comprendre son œuvre, qui a son secret ou sa clé, si l'on veut, dans la vie profonde du saint. Maître de l'ordre intérieur, parce qu'il est « le génie de l'ordre », saint Thomas est offert à l'âme moderne, inquiète et désordonnée, comme un haut exemple de sagesse et de paix. Car il n'y a de paix que dans l'ordre.

XVIII. C'est une publication très opportune que celle qu'entreprend l'Angelico, à l'occasion du quatrième centenaire de la mort de Cajetan, en éditant, en différents volumes, et sous un

format commode, les opuscules théologiques et philosophiques du grand commentateur de saint Thomas. Le premier volume de la série philosophique, édité par le R. P. Paul Zammit, est consacré aux opuscules traitant de questions économiques et sociales. Cajetan les composa dans sa jeunesse — une jeunesse extraordinairement précoce, — ce qui explique peut-être qu'ils souffrent parfois de quelques longueurs, alors que les grands écrits de Cajetan se distinguent par une densité qui va, dans certains cas, jusqu'à l'obscurité. Mais, si l'on met à part cette question de forme, ces opuscules sont, par la richesse des aperçus et la fermeté de la doctrine, d'admirables traités, qui, après plus de quatre cents ans écoulés, conservent souvent une saisissante actualité. L'opuscule sur le précepte de l'aumône expose et défend avec une rare vigueur la nature et la fonction du droit de propriété. Le traité des changes (De Cambiis) compose un examen à peu près complet des questions se rapportant à l'argent, considéré comme un instrument d'échange et de mesure de la valeur ; Cajetan y aborde jusqu'aux problèmes du change des monnaies et des opérations bancaires. Un autre opuscule, très bref, sur « la société commerciale », ne manquera pas d'enchanter les économistes par la mention, qu'on croirait contemporaine, des crédits « gelés » (*pecuniae mortuae*) et du marasme économique (*negociatoria ars friget*).

Ajoutons que cette édition est d'une belle tenue typographique : beau papier, lisibilité parfaite, numérotation marginale des paragraphes, variantes importantes signalées en note.

Leu deuxième volume de la collection est le *De Nominum analogia* auquel s'ajoute le bref traité *De Conceptu entis*. Il mérite les mêmes éloges que le précédent. Des divisions marginales, annonçant les principaux points traités par Cajetan ont été opportunément ajoutées à ce dernier volume, ainsi qu'une table alphabétique des matières, qui en facilitera l'usage.

XIX. L'œuvre de sainte Thérèse n'est plus le domaine réservé des théologiens et des mystiques. Elle nourrit, comme au reste saint Jean de la Croix et tant d'autres « spirituels », la méditation des philosophes. Ce n'est pas nouveau, bien entendu. Mais les méthodes de réduction, les partis-pris naturalistes que tant de psychologues s'obstinaient naguère à appliquer aux mys-

tiques paraissent avoir fait leur temps. Non seulement la thèse de la « folie mystique », qui eut une telle vogue auprès d'esprits vraiment peu exigeants, passe désormais, comme il convient, pour une pure absurdité, mais encore les moins croyants des psychologues avouent sans peine que dans la vie et dans les œuvres des mystiques, il y a quelque chose d'irréductible aux normes ordinaires de la nature et de la pensée discursive.

L'excellent travail que MM. J.-D. Berrueta te J. Chevalier viennent de publier sur sainte Thérèse ne sacrifie certes pas aux tendances réductrices et simplistes que l'on peut tenir pour périmées. Mais ce n'est pas non plus une œuvre de théologiens, ni même une hagiographie. Les auteurs se sont plutôt comportés en psychologues et en philosophes, cherchant à démêler les influences qui se sont exercées sur sainte Thérèse et à caractériser sa pensée mystique. D'où la division de l'ouvrage, qui est, dans une première partie, principalement biographique, et, dans la deuxième, principalement doctrinal et philosophique. L'originalité de ce travail — pour ne rien dire de son information très étendue et d'un raccourci précis et lucide de l'histoire de la mystique chrétienne — me paraît consister en ceci que les auteurs se sont efforcés et ont parfaitement réussi à montrer comment l'œuvre de sainte Thérèse met sous nos yeux à la fois une authentique expérience du divin et comme une révélation des richesses de l'âme humaine. Celle-ci, par la vie mystique, nous révèle une hauteur et des profondeurs insoupçonnées et c'est pourquoi nous devons aux grands mystiques un sentiment plus pur de la Divinité et une conscience plus vive des possibilités de l'esprit. C'est cela même que Bergson a voulu montrer aussi dans la meilleure partie des *Deux Sources de la religion et de la morale*. Il ressort en même temps, d'ailleurs, de ce travail sur sainte Thérèse, que la vie mystique la plus élevée s'accommode du sens pratique le plus net et comporte une fécondité surprenante dans le domaine de l'action. On peut même trouver là comme un critère pour le discernement des esprits. Enfin, allant plus loin encore, mais toujours fidèles à la méthode la plus strictement objective, les auteurs nous montrent qu'il n'y a de grandeur véritable que par la sainteté. Sainte Thérèse même, ce ne sont pas les faveurs spirituelles qui l'ont faite grande : elles ne sont qu'un signe de sa grandeur. Celle-là consiste essentiel-

lement à avoir aimé Dieu, avec tout ce que cela implique de renoncement et de sacrifice. Aimer Dieu et « aimer ce que Dieu aime : telle est la grande et sublime leçon que nous donne sainte Thérèse, dans ses œuvres et, plus encore, dans sa vie. Nous osons dire qu'il n'en est pas de plus utile ni de plus profitable aux âmes ». Ces belles paroles concluent dignement un travail qu'on ne saurait trop louer et recommander.

XX. Avec une régularité remarquable, l'Université du Sacré-Cœur de Milan apporte chaque année de beaux témoignages de son intense activité philosophique. Nous avons eu récemment d'importants volumes sur Kant et Hegel, à l'occasion de leurs centenaires, et voici qu'à son tour Spinoza, pour le 3e centenaire de sa naissance, fait l'objet d'une publication collective qui ne le cède en rien aux précédentes.

Le R. P. Gemelli, dans l'introduction qu'il a donnée à l'ouvrage, marque bien la raison de ces travaux consacrés à Kant, Hegel et Spinoza. Ces penseurs sont parmi les principaux fondateurs de la pensée moderne et leur influence ne cesse de s'exercer sur la spéculation. On ne sera à même de comprendre le sens de cette dernière que si l'on recourt aux sources où elle s'alimente. Or, au milieu du déclin peu contestable, croyons-nous, du kantisme et de l'hégélianisme, l'action de Spinoza reste particulièrement vivace sur nombre de penseurs contemporains. L'intérêt des travaux publiés par l'Université de Milan sur Spinoza est donc, par le fait même, parfaitement actuel. Ces études valent, d'ailleurs, par elles-mêmes, par l'ampleur de l'information et la sûreté du jugement critique. Nous regrettons de ne pouvoir ici que signaler les sujets traités : chaque travail mériterait une étude spéciale que nous ne pouvons songer à faire dans le cadre restreint de cette Chronique. Un premier groupe concerne les rapports de la pensée de Spinoza avec celle de S. Thomas (S. Vanni-Rovighi), avec la doctrine de Nicolas de Cuse (Paolo Rotta), avec le système kantien (Mariano Campo), avec l'hégélianisme (Leonida Gancikoff), enfin avec la philosophie de Schopenhauer (U. Padovani). Les études suivantes sont consacrées aux rapports de la physique spinoziste avec la physique moderne (Paolo Rossi), et à ceux du spinozisme avec l'idéalisme contemporain (Carlo Mazzantini). M. Guido Gonella étudie en-

suite « le droit comme puissance d'après Spinoza », le R. P. Vismara « l'annihilation de l'histoire dans la philosophie de Spinoza », et M. A. Besteli « la vie de Spinoza en fonction de sa pensée ». On voit par là la richesse de cette publication collective, qui fait, comme les précédentes, grand honneur à l'Université de Milan.

XXI. Le 21 février 1677, Benoît Spinoza mourait et ne laissait, pour fortune, à peu près rien d'autre que les quelque 160 volumes qui composaient toute sa bibliothèque. Fort heureusement, nous possédons l'inventaire précis de ces ouvrages et l'on peut espérer d'en tirer quelques lumières pour la connaissance de la physionomie intellectuelle de Spinoza. Ces livres, en effet, ce n'est pas par hasard qu'il les possédait et leur choix doit nous instruire sur les goûts, les études et les préoccupations de Spinoza.

M. Paul Vulliaud, après bien d'autres, a entrepris de demander à la bibliothèque du grand penseur de nous instruire sur celui qui la rassembla. Le travail qu'il nous présente et qui est le fruit de minutieuses recherches, ne paraîtra peut-être pas apporter beaucoup de vues nouvelles touchant la personnalité de Spinoza et les influences qui s'exercèrent sur elle. Mais c'est déjà beaucoup qu'il vienne confirmer ce que l'on savait déjà par d'autres méthodes. Notons particulièrement ce que M. Vulliaud signale à propos de l'attitude de Spinoza en face du Christianisme : « Du Christianisme, Spinoza connaît les textes ; il n'a rien voulu savoir de sa théologie, sûrement de sa théologie ancienne tout au moins, ni de son exégèse proprement dite, dont il ne possède aucun livre. Il n'a soumis son histoire à aucune sérieuse critique. Un seul thème de la discussion chrétienne, celui de la Prédestination, a retenu son attention. Et qui pourra jamais dire quelle a été l'influence de Calvin sur une philosophie empreinte de fatalité absolue, du Calvinisme dont il ne pouvait que réprouver l'intolérance chez ses ministres ? »

M. Vuillaud note à juste titre que, par beaucoup de côtés, Spinoza reste encore énigmatique. Récemment, des documents nouveaux semblaient conduire à modifier un peu la figure traditionnelle du grand philosophe juif. D'autres verront le jour, qui nous diront peut-être quelque chose de plus précis. En tout

cas, des travaux, aussi consciencieux que celui de M. Vulliaud, ne risquent pas de perdre leur valeur, étant fondés sur des documents si précieux et significatifs et conduits avec la plus stricte objectivité.

XXII. M. Joseph Iwanicki a fait un travail fort utile en exposant la doctrine de Leibniz sur les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu. Jusqu'ici la plupart des historiens de Leibniz, et même ceux qui s'étaient plus spécialement occupés de la théodicée leibnizienne, avaient trop négligé ce qu'il y a de plus caractéristique dans la pensée du grand philosophe allemand, c'est-à-dire sa tentative, constamment reprise, de fournir de l'existence de Dieu une démonstration égale en rigueur à celle des mathématiques. M. Iwanicki a repris toute la question, en y apportant, avec une érudition extrêmement étendue, une grande fermeté de jugement.

L'ouvrage comprend quatre chapitres. Dans le premier, M. Iwanicki met en rapport le mouvement athéiste du XVIIe siècle et les desseins apologétiques de Leibniz. Descartes avait déjà signalé, avec beaucoup de force, les progrès de l'athéisme et justifié les nouveautés de sa philosophie par la nécessité d'apporter de l'existence de Dieu des preuves si fermes et si solides qu'elles fussent désormais au-dessus de toute discussion. Il voulait même qu'elles eussent, comme, d'ailleurs, toutes les démonstrations métaphysiques, une valeur contraignante égale aux démonstrations de la géométrie. « Ceux qui cherchent le droit chemin de la vérité, écrivait-il, ne doivent s'occuper d'aucun objet dont ils ne peuvent avoir une certitude égale aux démonstrations de l'arithmétique et de la géométrie. Il n'est de connaissance certaine et indubitable qu'en arithmétique et en géométrie.[1] » Sur ce point, Leibniz est donc bien l'héritier de Descartes, héritier de son dessein apologétique et héritier aussi de sa méthode, sinon dans ses applications concrètes (que Leibniz contredit), du moins dans son principe que la démonstration mathématique est le type unique de toute démonstration valable.

Le deuxième chapitre du travail de M. Iwanicki est destiné à mettre en lumière les arguments par lesquels Leibniz préconise

1. *Regulae ad directionem ingenii*, Reg. Ia.

l'emploi de la méthode mathématique et les procédés qu'il propose d'utiliser dans le problème de l'existence de Dieu.

Leibniz ne pouvait pas, dans sa tentative, ne pas tenir compte des efforts qui avaient été faits avant lui dans le même sens, particulièrement par Descartes et Spinoza. D'autres philosophes, avec moins de génie que les deux premiers, avaient aussi fourni des exemples de démonstrations mathématiques : Weigel, Klinger, Morin, Ward, Derkennis, Locke. Leibniz s'est expliqué sur ces divers essais et ses observations sont précieuses pour aider à préciser ses propres idées. M. Iwanicki leur consacre le troisième chapitre de son ouvrage.

Le quatrième expose, avec beaucoup de clarté et de pénétration, les démonstrations mathématiques de Leibniz, en les rattachant à l'ensemble du système leibnizien. Il montre particulièrement comment les preuves a posteriori, qui semblent résister davantage à un traitement mathématique, ont cependant reçu de Leibniz une forme géométrique, grâce au principe de raison suffisante, en vertu duquel Dieu est conçu comme la raison des existences, des essences et de l'harmonie.

Leibniz, comme le montre excellemment M. Iwanicki, n'a pas prétendu innover absolument, non seulement par rapport à ses prédécesseurs immédiats, mais encore par rapport aux grands théologiens et philosophes médiévaux. Son mérite le plus certain est d'avoir voulu reprendre les arguments classiques pour les améliorer et leur donner une nouvelle force. Même les démonstrations inédites qu'il propose ne sont, dans sa pensée, que des applications des principes communs à toutes les grandes doctrines classiques.

Comme Descartes, au surplus, et pour les mêmes raisons, il n'était pas sans se faire illusion. Déjà, ce que Pascal reprochait aux arguments cartésiens, ce n'était pas de manquer de rigueur mathématique, mais d'en avoir beaucoup trop, c'est-à-dire, plus précisément, de faire intervenir la géométrie dans un domaine où elle n'était pas à sa place. Et, bien avant Pascal, saint Thomas avait noté qu'il n'est pas possible d'appliquer à la science divine la méthode des mathématiques, parce que celles-ci, grâce à la parfaite uniformité de leur objet — la quantité abstraite — ne sont soumises qu'à l'activité de l'esprit, tandis que les êtres dont traite la métaphysique, étant soustraits aux prises des sens

et de l'imagination, ont une complexité qui résiste au procédé géométrique, et une réalité qui défie la pure logique de l'abstrait.

XXIII. Parmi les historiens contemporains de la philosophie, Mgr Olgiati met en œuvre une méthode parfaitement personnelle et originale. Le mot d'*anima*, qu'il aime et répète dans toutes ses études (*l'anima di Berkeley*, *l'anima di Cartesio*), est lui-même bien expressif de cette méthode, qui, beaucoup plus qu'un inventaire matériel ou une simple description des richesses intelligibles de l'histoire, veut être, avant tout, saisie et mise en lumière du principe unificateur des divers systèmes, de l'idée mère dont tout le reste procède et qui, décelée avec certitude, permet de reconstruire tout l'édifice.

Cette méthode, c'est, cette fois, au cartésianisme qu'il vient de l'appliquer avec beaucoup de bonheur, dans un premier volume qui se présente comme une introduction à Descartes. Introduction, dans le sens que nous venons de dire, à savoir, recherche de l'idée centrale (de l'intuition originale, dirait Bergson) qui commande tout le développement de la pensée cartésienne. Cette idée mère, c'est, selon Mgr Olgiati, celle du *phénoménisme rationaliste*, ou doctrine qui tend à ramener la réalité à la pure apparence et qui, comme telle, dérivant de l'empirisme, implique la conception mécanistique de l'univers. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail des arguments que présente Mgr Olgiati pour justifier son point de vue, après l'avoir comparé minutieusement avec les différentes interprétations courantes du cartésianisme. Mais nous croyons que la thèse est parfaitement juste et qu'elle est de nature à éclairer grandement l'ensemble de l'œuvre cartésienne. Dans une étude sur *Les sources de l'idéalisme*, qui paraîtra au cours de 1935, nous sommes arrivé, de notre côté, par des voies, d'ailleurs, un peu différentes, aux mêmes conclusions, qui nous ont permis, au surplus, de déceler, de l'empirisme médiéval à Descartes, et du cartésianisme au phénoménisme et à l'idéalisme moderne, une véritable continuité, fondée sur l'admission de postulats identiques.

Le travail de Mgr Olgiati, complété par le volume qu'il annonce sur le système cartésien lui-même, sera une très précieuse contribution à l'étude d'une philosophie dont dépend, pour une

si grande part, la spéculation moderne, et aidera grandement les philosophes à prendre conscience des présupposés, plus que fragiles, — mais admis trop souvent de confiance, — qui sont au principe du phénoménisme et de l'idéalisme contemporains.

XXIV. L'étude du *problème de l'erreur, de Platon à Kant*, que le R. P. Léo W. Keeler, s. j., vient de publier, est une contribution importante, non seulement à la question particulière qui en fait l'objet principal, mais aussi, et par surcroît, à celle du progrès en philosophie. On voit, en effet, comment, dans une matière d'un intérêt capital et qui est commune au logicien, au psychologue, au moraliste et au métaphysicien, la pensée philosophique n'est pas même restée stationnaire, au cours des âges, mais a marqué, à l'époque moderne, une sorte de recul, en revenant aux ambiguités et aux incohérences qu'une critique comme celle d'Aristote et de saint Thomas surtout avait, sinon dissipées, du moins largement diminuées. La pensée philosophique, contrairement à ce que s'imaginent un peu béatement certains penseurs contemporains, est loin de faire masse, à la manière des sciences de la nature. Le progrès, en tout cas, est passablement zigzaguant.

Le travail du R. P. Keeler le montrera à souhait. On ne saurait désirer exposé plus minutieux et plus clair. Les doctrines des sophistes grecs, celles de Platon et d'Aristote, de saint Augustin et de saint Thomas, de Scot et de Suarez, de Descartes et de Spinoza, des empiristes anglais et de Kant, sont présentées d'une manière à la fois objective et critique, qui donne à ce travail d'histoire une vraie valeur doctrinale. L'étude successive des différentes solutions du problème de l'erreur permet, en effet, à l'auteur de souligner au fur et à mesure les éléments essentiels que semble requérir une solution solide et compréhensive. Ces éléments, le R. P. Keeler les a résumés brièvement dans une page de la conclusion. Il s'agirait de reconnaître : un monde de choses réelles, tout à fait distinctes du sujet connaissant et de ses actes, — un entendement fini, capable de connaître partiellement l'univers, grâce aux données fournies par l'expérience sensible, — un acte de connaissance s'exerçant par le jugement, lequel enveloppe non seulement une synthèse mentale par quoi nous appréhendons un prédicat comme appartenant à un sujet, mais aussi un acte

distinct d'assentiment, par lequel nous affirmons ou nions, — enfin, une influence de la volonté libre sur l'assentiment, chaque fois que ce qui est affirmé ou nié n'est pas clairement appréhendé.

Bien entendu, ces divers points mériteraient d'être étudiés pour eux-mêmes et ce serait, dans une certaine mesure, comme le remarque justement le P. Keeler, l'office de l'épistémologie de le faire. Ce sont, en tout cas, de précieuses suggestions et qui prennent leur particulière valeur de ce qu'elles naissent, non d'une vue abstraite, mais de l'histoire même des doctrines.

XXV. Le *Précis d'Histoire de la Philosophie moderne* du R. P. Maréchal sera appelé, croyons-nous, à rendre de grands services aux étudiants. Ceux-ci, la plupart du temps, sont placés entre Charybde et Scylla, nous voulons dire entre les gros cours d'histoire de la philosophie, qui les déconcertent par l'abondance même de leurs détails, et de sèches nomenclatures de noms et d'œuvres, dont ils ne peuvent tirer qu'un médiocre profit. Le R. P. Maréchal a voulu éviter ce double écueil et proposer aux étudiants de philosophie un manuel d'histoire qui fût, à la fois, méthodique, clair et concis, de manière à devenir un instrument de formation de la pensée. Dans ce dessein, il s'est étendu plus longuement sur les principaux philosophes, ceux que l'on regarde comme classiques, il a donné à son exposé une forme didactique, avec de nombreuses subdivisions, et il a réduit les indications bibliographiques à celles qui lui ont paru essentielles. L'ouvrage comprendra trois volumes. Celui qui vient de paraître porte sur la philosophie de la Renaissance à Kant. Le deuxième sera consacré à « l'ère de l'idéalisme critique », et le troisième à « La Philosophie contemporaine ».

On doit bien penser que, dans un ouvrage qui embrasse une si vaste matière, on pourrait trouver maintes occasions de faire à l'auteur des chicanes de détail. Mais elles seraient assez déplacées ici, où, pour bien juger, il faut avant tout voir l'ensemble. De ce point de vue, le travail du R. P. Maréchal nous paraît excellent, et ses exposés ont bien ce caractère objectif qu'il a voulu leur donner.

XXVI. Les lecteurs français seront reconnaissants au R. P. Pierre Chaillet d'avoir traduit et adapté de l'allemand l'ouvrage

de Bernard Jansen sur *La Philosophie religieuse de Kant.* C'est un exposé rapide, mais parfaitement clair, des doctrines de Kant touchant le problème métaphysique de Dieu et touchant le problème moral et religieux. Le P. Chaillet a ajouté à la bibliographie, principalement allemande, de B. Jansen, d'abondantes références aux ouvrages français qui concernent Kant ou les problèmes abordés par Kant.

XXVII. Le but de M. Padovani, en publiant son *Arturio Schopenhauer* est d'enrichir la littérature philosophique italienne, relativement pauvre, jusqu'ici, en traductions de Schapenhauer et en études sur le grand pessimiste allemand. Mais l'ouvrage de M. Padovani est de qualité telle qu'il sera désormais un instrument de travail des plus utiles pour tous ceux qui s'occupent d'histoire de la philosophie. M. Padovani, d'ailleurs, bien qu'historien d'abord, et historien scrupuleux et exact, poursuit un dessein qui déborde la pure histoire et conflue dans la philosophie proprement dite. Il découvre, non sans raison, dans Schopenhauer, un éducateur, capable d'apprendre à vaincre les idoles des lieux et des temps, l'égoïsme de la chair et l'orgueil de l'esprit. D'autre part, il y a chez Schopenhauer une analyse vraiment profonde des éléments négatifs du monde et de la vie sous ses divers aspects, qui lui permet de poser avec une acuité incomparable le problème du mal.

Bien entendu, il ne s'agit pas de confondre le problème de la signification historique du penseur avec celui de la valeur théorique de ses doctrines. Les deux questions sont distinctes. En mettant en valeur le sens et la portée propres du système de Schopenhauer, M. Padovani n'a pas l'intention de canoniser ses solutions. Celles-ci doivent être critiquées, et elles le seront postérieurement, à la lumière de la doctrine thomiste et de la pensée chrétienne. Le volume qui vient de paraître n'est, en effet, que le premier d'une série de trois. Consacré au milieu, à la vie et à l'œuvre de Schopenhauer, il sera suivi d'un second volume qui portera sur la doctrine de Schopenhauer et traitera successivement de la position du problème du mal et de sa solution, laquelle englobe, chez le grand penseur allemand, la solution de tous les problèmes essentiels de la philosophie (critique, métaphysique, morale). Le troisième volume examinera les grandes

solutions historiques du problème du mal, pour conclure, à travers la critique de l'irrationalisme et du pessimisme absolu de Schopenhauer, à la solution chrétienne de ce problème. Le premier volume nous est un sûr garant de la valeur de l'ensemble de l'ouvrage.

XXVIII. Le R. P. Léon Veuthey a entrepris d'adapter, à l'usage des lecteurs d'aujourd'hui, la doctrine, d'inspiration franciscaine, qu'un religieux conventuel suisse, le P. Grégoire Girard, développa en de nombreux écrits, restés pour la plupart inédits, dans les premières années du XIXe siècle.

Le premier volume répondant au dessein du P. Veuthey porte le titre de *Métaphysique d'expérience* et traite particulièrement de la connaissance, sous une forme à la fois didactique et claire et dans un style d'un grand agrément. Pour résumer d'un mot le contenu de cet ouvrage, nous dirons qu'il nous présente un schéma de la psychologie augustinienne. Le point capital que le P. Veuthey s'efforce de mettre en évidence est la nécessaire relation de l'intelligence à l'Absolu de l'être et de la pensée, relation sans laquelle il est impossible de rendre compte des caractères de la connaissance intelligible. Sur ce point, nous croyons que l'accord est complet entre saint Augustin et saint Thomas, et le docteur angélique a souligné lui-même maintes fois que ce principe dominait toute la psychologie de la connaissance. Les différences entre la conception augustinienne et la conception thomiste viennent de la manière de comprendre comment se réalise cette relation à l'Absolu. Selon saint Augustin, qui s'inspire de Platon, nous participons les intelligibles eux-mêmes, tandis que saint Thomas professe, en rattachant sa doctrine au courant aristotélicien, que nous participons la lumière qui fait les intelligibles. Du point de vue de la psychologie concrète ou de l'analyse des procédés de la connaissance, la différence est assez importante, et il nous semble que saint Thomas est, d'abord, plus fidèle aux données de l'expérience, et ensuite que sa doctrine explique mieux le fait de la connaissance sensible (qui reste un peu mystérieuse dans le contexte augustinien). Mais peut-être convient-il de marquer plus fortement encore le point capital où s'accordent les deux grands courants de la pensée chrétienne. Nous croyons que le petit livre du R. P. Veuthey contribuera

heureusement à faire saisir l'importance de cette communion dans les principes, par delà les divergences accidentelles.

XXIX. Il faut en dire autant du travail que le P. Veuthey vient de publier sur la connaissance sous le titre de *Critica*, et qui est le fruit d'un long enseignement à l'Université de la Propagande. L'ouvrage est composé suivant le plan habituel. La première partie traite des universaux, de la vérité formelle et de la démonstration ; la deuxième est consacrée à la théorie de la connaissance et comprend trois grandes divisions : position du problème et solution, — discussion des systèmes, — exposé sommaire de la théorie de la connaissance. L'inspiration est augustinienne ; mais le P. Veuthey est trop averti des complexités du problème de la connaissance pour penser ou laisser croire que l'augustinisme apporte une solution complète. Ce qu'il en retient, c'est plutôt une forme, une idée centrale, si l'on préfère, qui est proprement celle du *Cogito* augustinien. C'est cette intuition que le P. Veuthey appelle du nom de *fundamentum criticum* : « *In ista enim intuitione prima*, écrit-il (p. 133), non habetur transitus de ordine ideali ad ordinem existentiae, sed perceptio immediata existentiae realis. Hic, ordo realis et ordo idealis eadem intuitione immediata et sine illatione rationis attinguntur ut fundamentum utriusque in cognitione critica ». — D'autre part, le P. Veuthey insiste, à très juste titre, pour répondre aux difficultés de l'idéalisme, sur la liaison de l'esprit avec la Pensée divine. Tels sont les deux pivots de la théorie de la connaissance. Le P. Veuthey montre cela avec beaucoup de clarté et de précision et son travail, qui est un modèle d'exposé scolaire, sera certainement très apprécié des maîtres et des étudiants.

XXX. On lira de même avec grand intérêt le grand ouvrage que le R. P. Veuthey a consacré à la mémoire du P. Grégoire Girard. C'est vraiment une belle figure que celle de ce religieux qui fut mêlé à tous les mouvements politiques et culturels d'une époque particulièrement fiévreuse et qui apporta dans tous les domaines où se porta son activité des idées originales et fécondes. Les débats politiques où, sans avoir jamais voulu être homme de parti, fut entraîné le P. Girard, et entraîné malgré lui, n'ont d'intérêt que rétrospectif, nos querelles modernes ayant pris d'autres formes. Mais les vues pédagogiques et philosophiques

du P. Girard gardent, comme le montre fort bien son biographe, la plus vivante actualité. En matière de pédagogie, ces vues étaient très en avance sur le temps et cela explique une bonne part des résistances que le P. Girard, comme tous les initiateurs, rencontra sur son chemin. Il faut lire le très attachant récit des œuvres qu'il créa pour réaliser ses idées, dans un esprit à la fois scientifique et surnaturel. Le R. P. Veuthey a écrit une biographie qui est une belle page d'histoire et une très opportune leçon.

XXXI. Le travail que M. Penido a consacré au « Dieu » du Bergsonisme est certainement l'un des plus remarquables de ceux qu'a suscités l'apparition des *Deux Sources* : nous disons remarquable, non seulement par la clarté de l'exposé et de la discussion (les musiques bergsoniennes s'accommodent facilement, comme les « Cathédrales englouties », d'une « brume doucement sonore »), mais encore et surtout par la solidité de l'argumentation. M. Penido, sans omettre de dire les grands bénéfices intellectuels que nous devons à Bergson, marque avec vigueur les lacunes, les équivoques et les erreurs d'une philosophie qui, vouée par son nominalisme initial, à la disgrâce continue de l'univocité, sinon grossière, du moins « distendue », n'arrive pas à dégager son « Dieu » des conceptions vraiment trop inquiétantes de l'*Evolution créatrice*. C'est pourquoi M. Pénido peut conclure : « Ce n'est pas d'un cœur léger que nous devons marquer ici, et notre déception et l'abîme qui séparent le bergsonisme de la philosophie chrétienne, sous quelque forme qu'elle se présente. Alléguera-t-on que cet abîme n'est infranchissable qu'en apparence et qu'Aristote, pourtant condamné par l'Eglise, fut « baptisé » par Albert le Grand et Thomas d'Aquin ? Raisonner ainsi serait se laisser duper par une fausse similitude. L'Eglise réprouvait, et réprouve encore, telle ou telle conclusion particulière du Stagirite ; elle condamne surtout les outrances de certains aristotéliciens. Mais dans les principes mêmes d'Aristote, il n'y avait rien qui fût hostile à une philosophie chrétienne, et c'est pourquoi le « baptême » fut possible. Tandis qu'en ce moment, nous sommes en présence d'une *opposition de principes*. Le bergsonisme ne peut que dissoudre le christianisme ; aussi, un « baptême » ou une « correction » nous semblent de tout point impossibles » (p. 206).

Nous croyons, pour notre part, comme nous le montrions naguère[1], que la philosophie générale de Bergson ne peut accueillir que, si l'on peut dire, un christianisme d'amateur, et, de fait, les *Deux Sources*, malgré l'immense bonne volonté qui les rend si émouvantes (et qui peut les rendre, pour certains, si fécondes) restent emprisonnées dans le « bergsonisme », à tel point que les mystiques eux-mêmes, interrogés par Bergson, se mettent, avec un naturel parfait, à bergsoniser et apparaissent comme des prophètes de l'élan vital. Tout cela, M. Penido le montre excellemment. Son travail, si solide et si consciencieux, est des plus opportuns.

XXXII. La collection des « Moralistes chrétiens » vient de s'enrichir d'un volume consacré à Maurice Blondel. Rien de plus juste que la pensée qui a fait donner à M. Blondel une place parmi les moralistes qui ont puisé l'essentiel de leur inspiration aux sources chrétiennes. M. Blondel a, en effet, produit une œuvre qui est comparable à ce qu'il y a de meilleur dans le trésor de la pensée chrétienne. L'*Action* est l'un de ces livres rares, où la plénitude et la richesse de la pensée, la puissance de la dialctique, l'éclat d'un style merveilleusement dense et une sorte de frémissement continu qui traduit le rythme d'un cœur ardent, signalent à la fois une exceptionnelle maîtrise et la ferveur d'une âme profondément chrétienne.

Les textes réunis dans le présent volume sont tous empruntés à l'*Action*, qui est une œuvre essentiellement métaphysique, mais riche en observations morales. On pourrait même dire que ces observations forment comme la matière de l'œuvre blondélienne, qui ne devient métaphysique que par sa finalité ou sa forme. Le titre, d'ailleurs, est assez expressif : l'*Action*, c'est-à-dire le déploiement d'un vouloir, ou d'une activité morale, vers des fins qui la dépassent et qui ne se révèlent pleinement à la réflexion que dans l'acte même de l'agir et dans l'épanouissement des implications concrètes dont il est gros.

Le R. P. Auguste Valensin, dans l'avant-propos qui ouvre l'ouvrage, a marqué, en quelques traits précis, le sens profond de l'œuvre de Blondel, et souligné avec un grand bonheur d'expression, ce qu'on pourrait appeler le *caractère poétique* de

1. Cf. notre *Essai sur le Bergsonisme*, Lyon-Paris, Vitte.

cett œuvre, en tenant compte, non seulement de la richesse des images et des allégories qu'elle invente inépuisablement, mais surtout de cette sorte de résonnance lyrique par quoi elle devient si prenante et émouvante. Car l'*Action* toujours nous apparut, sous ses apparences dialectiques un peu tumultueuses, comme un chant ou un poème à la gloire de Dieu « intimior intimo meo et superior summo meo ».

XXXIII. On ne reprochera aucun pédantisme au tableau de *La Pensée au* XXe *siècle* que M. Gonzague Truc a publié dans la collection « Tableau du XXe siècle 1900-1933 ». Une manière vive et leste de camper les penseurs et leurs doctrines, des traits rapides, mais nets, de brèves remarques, des aperçus critiques spirituels ou mordants, une information étendue qui se garde bien d'accabler le lecteur, tout cela compose un ouvrage original, qui étonne d'abord, mais ne manque pas de charmer.

M. Gonzague Truc ne laisse pas le lecteur sous une impression d'optimisme. Qu'on en juge par les dernières lignes de l'ouvrage où l'auteur résume l'état actuel de la spéculation philosophique : « Des exercices pour examens ou concours, des fidèles ignorant tout de leur foi, des vicieux faisant un système de leur vice, des fous acharnés à détruire la maison qui les abrite, des imbéciles prêts à claquer des mains pourvu qu'on les étonne, la seule pensée valable sur un mont et entourée de flammes comme une Walkyrie. Un désert, le passé ; dans les ténèbres d'un lendemain de tempêtes, ni doctrines, ni hommes, ni espérance. Nous voudrions être démenti ». — En vérité, la conclusion dépasse un peu les prémisses, et le tableau que nous présente M. Gonzague Truc dans le reste de son ouvrage permettra d'introduire un peu plus de lumière dans ces ombres. Mais ne chicanons pas trop M. Truc. Les apparences sont assez en sa faveur, et, pour revenir à un jugement plus optimiste, il conviendrait de porter son attention sur une région moins visible aux regards, celle-là même où, au milieu du désarroi contemporain, s'élabore un renouveau plein d'espoir de la *philosophia perennis*. L'idéalisme est à bout de souffle et n'est plus qu'une matière de concours. Le matérialisme est marqué d'une mauvaise conscience. Le matérialisme sociologique ne se défend plus. D'autres courants se font jour dans cette confusion, dont on a le droit d'escompter qu'ils res-

taureront les grandes thèses spiritualistes et réalistes que l'âge précédent avait combattues ou négligées à son dam.

XXXIV. L'ouvrage que M. Draghicesco a publié sous le titre de *Vérité et Révélation* (et qui comportera une suite), est inspiré par de nobles pensées. M. Draghicesco qui, au début de sa carrière philosophique, avait, par un effort personnel et original, retrouvé de nombreuses et puissantes raisons de croire à l'existence de Dieu, revient aujourd'hui à ce problème de Dieu qu'il considère à juste titre comme le problème essentiel, comme « le plus central ». Le monde, en effet, est au bord de l'abîme : divisions intestines, conflits d'impérialismes, désordres économiques, anarchie spirituelle, menaces de guerres effroyables, ces fléaux seront mortels pour l'humanité, si celle-ci ne restaure pas les valeurs morales et surtout celle dont toute moralité dépend : la croyance en Dieu.

Voilà ce que M. Draghicesco s'est efforcé de montrer avec une érudition, une chaleur de dialectique, qui méritent les plus grands éloges. A vrai dire, c'est, en somme, tous les problèmes philosophiques du moment présent que M. Draghicesco a successivement abordés, depuis ceux de la magie et de sa signification, depuis les théories de l'évolution, jusqu'aux questions qui concernent les notions de révélation, d'intuition et de connaissance mystique, comme aussi les notions de logique et de vérité et, en général, les rapports des différentes sciences avec la religion.

De cette vaste enquête, il résulte que l'idée de Dieu résiste absolument à tous les efforts de réduction et qu'elle est, en fin de compte, la clé de la solution de tous les problèmes qui obsèdent l'esprit humain. Cela est parfaitement démontré, à l'aide, le plus souvent, d'une argumentation où l'on décèle une utilisation fort ingénieuse des grands thèmes augustiniens.

Nous aurions cependant à présenter quelques critiques. M. Draghicesco au début de son ouvrage, « de voir à quel Dieu nous aumais aussi transformer profondément cette idée, telle que l'entendent les philosophies classiques, afin de l'adapter à ce qu'il considère comme la « mentalité moderne ». Il s'agit, écrit M. Draghicesco au début de son ouvrage, de voir à quel Dieu nous aurons désormais affaire, comment il peut être conçu pour ne plus être en contradiction avec l'esprit de nos temps ». Or, cette nou-

velle idée de Dieu ne doit pas être, au fond, différente, de « l'idée de l'homme même, dont les attributs métaphysiques seraient amplifiés à l'infini. Il suffit d'accroître, d'élargir à l'infini l'intelligence et la science humaines, d'augmenter à l'infini la puissance de l'homme et de porter sa bonté et sa justice jusqu'à la perfection, pour que, sous l'image de l'homme, pointe et perce l'idée même de Dieu » (p. 1). Et plus loin : « Le sens profond de la vérité biblique concernant les rapports de Dieu et de l'homme, c'est qu'en Dieu l'homme a d'abord entrevu, puis, avec une approximation croissante, conçu et vécu la réalité de ce que sera, de ce que devra être l'humanité au dernier terme de son évolution historique, sa destinée finale, sur cette planète ». De ce point de vue, tout le christianisme devra lui-même subir une sorte de transposition, que M. Draghicesco indique brièvement à la fin de son travail.

Il nous semble que la pensée de M. Draghicesco est loin d'être arrêtée sur tous ces points. En tout cas, son orientation soulèvera certainement de nombreuses et graves objections. Ces objections sont trop obvies pour qu'il soit nécessaire d'y insister ici. Cela ne nous empêchera pas, en tout cas, de reconnaître tout ce que le travail de M. Draghicesco comporte, dans le détail, de vues justes et d'observations critiques pénétrantes.

Lyon.

Régis Jolivet,
Doyen de la Faculté de Philosophie.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — Euthanasie

La question du droit des médecins à abréger — par la mort douce — les souffrances de leurs patients incurables, a provoqué récemment l'intervention retentissante d'un médecin anglais, dont nous trouverons les échos dans *The Universe* du 26 octobre dernier. Ce médecin, le docteur Colvin, s'est élevé contre la proposition d'un de ses confrères tendant à légaliser le droit des médecins à donner la mort, dans certains cas désespérés, à leurs patients.... Le Docteur n'a pas craint de dénoncer dans cette proposition « un retour à la loi de la jungle ».

Et voici que dans le numéro du 20 octobre 1934, un collaborateur de la *Cité chrétienne*, le chanoine Harmignie, examinant la question du point de vue de la théologie morale, aboutit aux conclusions suivantes :

« 1° Toute pratique qui a pour objet de mettre directement fin à la vie d'un homme sous prétexte d'éviter n'importe quelle souffrance est un crime : suicide ou meurtre. Si elle s'exerce sur un pécheur dont la conscience est gravement chargée, elle est un horrible forfait, puisqu'elle entraîne vraisemblablement la perte éternelle de la victime ; si elle contredit la volonté de l'intéressé, elle est une injustice grave. Elle peut causer de graves et injustes dommages qu'on sera tenu de réparer, si elle atteint un homme qui aurait pu et dû mettre ordre à ses affaires temporelles.

2° Parmi les pratiques qui ont pour effet direct de calmer la souffrance, et qui respectent les autres conditions de licéité posées par la théorie des actes à double effet ;

A) Celles qui ont pour effet indirect, tout en laissant subsister l'usage de la raison, de hâter la mort peuvent être légitimes si le bien à procurer est proportionné à la gravité du risque de mort et de ses conséquences ;

B) Celles qui ont pour effet de priver définitivement le malade de sa connaissance ne sont jamais permises si les conditions suivantes ne se trouvent pas simultanément réalisées : *a*) la conscience et les affaires de l'intéressé sont en ordre ; *b*) les souffrances avec les risques de péché qu'elles comportent sont proportionnées au dommage de cette abréviation de la vie méritoire ; c) il n'y a pas moyen d'alléger convenablement les souffrances sans provoquer cette perte de la connaissance ; *d*) le malade n'est pas raisonnablement opposé à l'administration d'un pareil calmant ;

C) Celles qui ont pour effet simplement d'doucir la souffrance seront normalement autorisées ; elles s'imposeront même au cas où la souffrance excèderait les forces du malade ou serait nuisible à son rétablissement ; lorsque le patient demande, pour la pratique d'une vertu plus généreuse, qu'on ne l'insensibilise pas, il faudra se conformer à son désir, à moins que celui-ci ne soit raisonnablement jugé téméraire ou indirectement nuisible à des tiers. Pour ne pas décider trop facilement que la souffrance est intolérable, il est bon de se rappeler que l'humanité a été, jusqu'à une époque bien récente, dans la nécessité de supporter sans anesthésiques toutes les souffrances que la nature lui infligeait et qu'un grand nombre se sont trouvés capables de les endurer vertueusement. Nous ne prônons ni le stoïcisme, ni le manque de compassion affective et effective vis-à-vis de la souffrance, mais un chrétien ne peut oublier le mot du Sauveur : celui qui ne prend pas sa croix n'est pas digne de moi.

3) Si le malade n'a pas l'usage de sa raison et qu'il n'y ait aucun espoir qu'il lui soit donné ou rendu avant sa mort, on peut prendre tous les moyens nécessaires pour alléger ses souffrances, sauf ceux qui portent directement atteinte à sa vie. »

II. — Pour le niveau « spirituel » de la T. S. F. française

Dans une société où le christianisme n'exerce plus qu'une influence amoindrie, il n'est guère étonnant que la radio-diffusion même sous le régime de large tolérance dont nous jouissons à l'heure actuelle en France, fasse une place à des tendances différentes. Mais ne nous est-il pas permis de souhaiter que, dans l'établissement des programmes, on nous épargne des auditions de nature à discréditer la réputation de notre pays à l'étranger... Ce n'est pas sans quelque dégoût que l'autre soir, nous avons surpris le Poste d'Etat des P. T. T. de Paris, essayer de distraire ses auditeurs avec une gaudriole plutôt macabre, dont l'idée centrale était le réveil inopiné d'un mort enterré vivant... au Père-Lachaise, une nuit de Noël... Le moins qu'on puisse dire d'un tel vaudeville est qu'il était choquant, — je ne dis pas seulement pour des oreilles chrétiennes, mais simplement pour des hommes conscients de la dignité de leurs frères....

Combien nous prîmes plus de plaisir à détailler, au Poste Parisien, les strophes graves de la pièce radiophonique, intitulée *Démarrage*, et constituant, sous le signe de Lyautey, un noble appel vers l'héroïsme, à la jeunesse...

Nous avons plus besoin, à l'heure actuelle, de ceci que de cela...

E. D.

PETITE CORRESPONDANCE

I. POUR L'INSTRUCTION RELIGIEUSE D'UN JEUNE HOMME D'INSTRUCTION PRIMAIRE

Q. — *J'ai, parmi mes protégés, un jeune homme de 18 ans, immobilisé à l'hôpital par une longue maladie, abandonné de sa famille et qui demande le baptême. L'aumônier ne lui a découvert qu'un catéchisme crasseux. Je lui ai fait passer le Manuel pour la Préparation des Adultes aux Sacrements, de Fournier d'Espagnac* (Procure du Clergé) *et lui ai prêté* Fabiola. *Quelles lectures agréables pourrais-je bien procurer à ce malheureux catéchumène?*

R. — Pour l'instruction religieuse proprement dite le *Manuel d'initiation chrétienne* de M. Masure (Editions jocistes, 2 francs).

Et comme lectures agréables et fortifiantes, quelques biographies (comme celles du *P. de Foucauld*), quelques romans, par exemple ceux de R. Bazin (*Le Blé qui lève*, *Magnificat*) ou plus directement apologétique, R. Labruyère, *La lumière du monde* (Letouzey, 8 francs). Et enfin, *la Vie du Christ*, de G. Papini (Payot).

II. A PROPOS DE L'ANTOINISME

Q. — *Où trouve-t-on des renseignements sur ce culte bizarre qui compte encore des adeptes?*

R. — Sur ce sujet, il vient de paraître à Liége, chez Gothier, un ouvrage important de P. Debouxhay : *Antoine le guérisseur et l'Antoinisme d'après des documents inédits*, t. I. *Les Faits* (22 fr. 50).

REVUE DES REVUES

REVUES DE SCIENCE THEOLOGIQUE

Nouvelle Revue théologique. — Septembre-octobre 1934. — A. van Hove, *Le Concordat entre le Saint-Siège et l'Autriche* (à suivre). — R. Boigelot, *L'Eglise et le capitalisme*. Nous reproduisons le jugement d'ensemble qui résume l'article.

« Pour sévère qu'il soit, le jugement que l'Eglise porte sur le capitalisme qu'elle vient d'analyser, n'a pas de quoi surprendre celui qui se place au point de vue moral.

« Certes le regard que nous venons de jeter sur le régime économique moderne, a montré qu'il souffrait de maux très profonds. »

L'on voit dès lors la fausseté des convictions du communiste et du bien-pensant dont nous parlions au début.

Au premier, il faut nier que l'Eglise bénisse le capitalisme et ait partie liée avec lui ; l'Eglise, sans le moindre esprit partisan, admet dans le capitalisme ce qui est conforme au droit moral, elle réprouve ce qui en lui y est contraire : rien de plus, rien de moins. Au second, il faut répondre qu'un vrai chrétien, non seulement ne peut absoudre ou prôner en bloc le capitalisme concret tel que nous le voyons réalisé, mais que, patron ou ouvrier, il doit être le premier en promoteur et en champion du droit, à en critiquer les abus et à promouvoir la disparition de ceux-ci.

Les catholiques, si hardis souvent en matière politique, ont paru non moins souvent timorés sur le terrain économique. C'est là le fait de catholiques. Ce n'est pas celui de l'Eglise. Et il est à souhaiter que les catholiques imitent l'exemple ou, mieux, suivent les directives de l'Eglise. Ils n'ont pas le droit de déclarer immoral ce qui ne l'est pas et de fraterniser avec les communistes et les socialistes ; ils n'ont pas non plus le droit de déclarer moral ce qui ne l'est pas, sans sembler approuver, ne fût-ce que par leur silence, des dessous trop réels. Fils de l'Eglise, ils doivent être fils du droit, ses défenseurs et ses promoteurs. Que, guidés par elle, ils jugent le socialisme ou le communisme, et qu'ils travaillent, dans le respect des principes établis par l'Eglise, à la bâtisse d'un monde économique meilleur. »

Recherches de Science religieuse. — Octobre 1934. — Jean Rimaud, *Le caractère spirituel de la morale chrétienne.* — Denis Buzy, *L'Adversaire et l'obstacle* (*II Thess.*, II, 3-12). Voici les principales thèses :

« 1. Les adversaires ou Antéchrists forment une collectivité nombreuse, sans doute très nombreuse, comprenant tous les agents du mal qui sont et seront disséminés dans le monde depuis le temps de Notre-Seigneur jusqu'à la consommation des siècles...

« 2. Une distinction capitale, et qui doit être nettement maintenue, est établie entre les Antéchrists actuellement existants ou disséminés au cours des siècles, et les Antéchrists de la fin. Les premiers sont des agents du mal et des suppôts de Satan, mais ils sont livrés à eux-mêmes, à leurs moyens et à leur malice. Les derniers seront, en outre, assistés de toute la puissance de Satan, et, par ses prodiges et signes mensongers, ils recevront un incroyable pouvoir de séduction...

« 3. Les Antéchrists actuels sont empêchés par l'obstacle de faire leur parousie. Tant que l'obstacle exercera ses fonctions de *retenant*, les adversaires seront retenus. L'obstacle doit être écarté un jour. Dès qu'il le sera, la parousie des Antéchrists aura lieu...

« 4. Grâce à la convergence lumineuse des trois Apocalypses, nous sommes autorisés à conclure que *l'obstacle* est la prédication de l'Evangile par les apôtres, prophètes, missionnaires ou témoins...

« 5. Si tout ennemi de Dieu est un suppôt de Satan, un adversaire, un Antéchrist, tout apôtre, tout missionnaire, tout prédicateur appartient à la belle collectivité de l'obstacle, obstacle aux progrès et aux ravages du mal, obstacle à la haine de Satan, obstacle à la révélation ou à la parousie des Antéchrists. »

BIBLIOGRAPHIE

SPIRITUALITÉ

R. P. Léonce de Grandmaison, **Ecrits spirituels, tome II, Retraites**, 316 pages, G. Beauchesne, 20 francs.

Ce volume attendu nous donne la substance des principales retraites prêchées par le R. P. Grandmaison. On y retrouvera la spiritualité si nourrissante, si pratique et pourtant si élevée qu'on avait généralement appréciée dans le volume précédent.

Les « fondements de la vie apostolique », La « Passion de Notre-Seigneur », « La Vie cachée en Dieu », La « Seconde semaine des Exercices », La « première semaine des Exercices », « L'appel à la vie apostolique », « La vie de foi », tels sont les centres d'intérêt autour desquels cette nourriture se distribue, sans éloquence inutile, en termes clairs, pressants, où, derrière le docteur combien éclairé on sent l'apôtre brûlant d'amour pour le Christ et pour les âmes.

R. P. M. Baron, **Douze retraites du mois**, Bonne Presse, 10 francs.

Substantielles méditations, concernant les sujets les plus capables

de nourrir la piété, les vérités fondamentales, le tout dans une langue simple et accessible à tous.

L'Exercice du Chemin de la Croix par un Curé du diocèse de Lille. S. I. L. I. C. Société d'Impressions Littéraires, Industrielles et Commerciales, 41, rue du Metz, Lille. — Un opuscule de 24 pages, in-16 carré. Prix 2 fr. 50. Réduction par quantité.

Est-il exercice plus recommandable et plus populaire que celui du Chemin de la Croix ? Ce pèlerinage spirituel que l'on peut faire par la foi, par l'imagination, par le cœur aux diverses stations du grand Drame, est plus actuel que jamais en cette année jubilaire de la Rédemption. Pour le soir du Vendredi-Saint, le curé d'une grande paroisse, en l'une de nos cités industrielles du Nord, a laissé jaillir de son âme toute chaude une série de méditations qui furent très goûtées par son auditoire. Il a consenti, sur la demande expresse des fidèles, à les publier. Doublé d'un texte plus court à l'usage des gens pressés, ce petit manuel, enrichi de magnifiques illustrations, et honoré des approbations épiscopales que voici, a vraiment de quoi convaincre les âmes et leur inspirer de salutaires résolutions.

Suzanne Hoffmann de Vismes, **Dieu sait pourquoi**, Edit. Labeur.

Une âme d'élite, noblement saisie par le tourment et l'amour de Dieu et trouvant dans sa foi la force d'accepter la Croix... Pourquoi faut-il que nous éprouvions quelque gêne à lire ces pages émouvantes : il semble que cette âme, protestante convaincue, ait tendance à faire bien peu de place dans sa prière à l'intercession du Christ.

BIOGRAPHIES

A. Favre, **Luc**, 164 pages, Lethielleux, 12 francs.

Une âme spontanée et joyeuse qui s'exprime sans détours, un séminariste rappelé à Dieu avant d'avoir reçu les ordres, mais déjà mûri par la lutte et la souffrance ; en faut-il davantage pour recommander ce livre à notre sympathie ? L'auteur nous conduit en Suisse, dans le Valais où naquit Luc, puis à Einsiedeln et enfin à Innspruck. Mais les lecteurs français ne seront pas dépaysés. Aux jeunes l'exemple de Luc sera un stimulant heureux de générosité et de don de soi.

E. D.

Alain Chatel, **Eclaireurs de Dieu**. Préface du R. P. Pierre Lhande, Spes, 7 francs.

Sous sa forme élégante et succincte, ce petit livre est une illustration éloquente du grand fait du Paris religieux au début de ce vingtième siècle ; le travail intense de l'évangélisation du peuple des faubourgs.

De la glorieuse phalange des prêtres qui se sont consacrés à cet apostolat, l'auteur, — un jeune, mais un jeune doué d'un talent extraordinairement personnel — a eu l'heureuse pensée de reprendre, à l'aide de documents inédits, les principales physionomies de défricheurs es-

quissées par le Père Lhande dans ses ouvrages bien connus. Il a aussi détaché et mis dans un relief étonnant quatre figures vraiment admirables: celle de l'abbé Machiavelli, le défricheur de Saint-Ouen qu'a rendu célèbre l'épisode universellement connu de la « pierre sanglante »; l'abbé Dumont, l'apôtre et l'ami des pauvres petits enfants pâles du centre de Paris; l'abbé Delétain, le familier des taudis de la Butte-aux-Cailles; enfin l'abbé Soulange-Bodin qui demeurera dans l'histoire religieuse de Paris comme la figure du plus grand, sans doute, des animateurs de l'apostolat populaire.

S'il fallait résumer en une formule expressive l'idée dominante qui se dégage de ces quatre médaillons, elle pourrait tenir en ces deux lignes: Dieu réclame des volontaires pour la Croisade nouvelle, et de la Lorraine au Pays Basque, ils viennent s'enrôler au chant du Credo.

Ce livre est le complément indispensable et comme le prestigieux épilogue du « Christ dans la banlieue ».

VARIÉTÉS

FR. PINARDEL, **Nouveau Cours de géographie. Classe de sixième. Géographie générale. Régions polaires, Amérique, Océanie,** avec 14 cartes et 112 illustrations, G. Beauchesne, 20 francs relié.

Comme il faut envier les enfants de pouvoir étudier dans de si agréables livres, au texte clair, avec des cartes lisibles, des illustrations variées et évocatrices! C'est le cas de ce volume consacré au programme de géographie pour la classe de Sixième. Il mérite d'avoir le même succès que les volumes précédents de la même collection.

LES DISQUES

On vient de fêter le soixante-dixième anniversaire de Richard Strauss et la Compagnie Française du Gramophone en a profité pour consacrer quelques disques au maître allemand et à son œuvre la plus caractéristique, *Salomé*. L'orchestre Pasdeloup a enregistré sous l'excellente direction de Piero Coppola la « Danse aux sept voiles » (DB 4932), deux fragments symphoniques importants: « Jokanaan sort du puits » et « Jokanaan rentre dans le puits » (DA 4854), enfin la grande scène finale (DB 4933 et 34), d'une difficulté technique inouïe: sa réalisation parfaite donne la mesure des progrès qu'a accomplis aujourd'hui l'enregistrement phonographique. Mme Marjorie Lawrence, dont j'ai signalé les dons exceptionnels dans ses interprétations de Wagner, chante cette scène avec sa maîtrise habituelle. Je ne puis dire cependant qu'elle m'ait rempli d'enthousiasme pour la musique de Richard Strauss, qui, si elle est assurée d'avoir sa place marquée dans l'histoire de la musique, sera toujours parfaitement désagréable à des oreilles françaises. (Mais je m'abuse peut-être? Je crains bien qu'elles ne soient désormais

accoutumées à ne plus redouter les derniers outrages!) C'est Strawinsky je crois qui disait de l'orchestre de Wagner que c'était comme une pâte où l'on n'entend jamais un son pur. On pourrait le dire à plus forte raison de Strauss : il malaxe cette pâte avec une brutalité exaspérée, un goût de la violence, qui passent la capacité humaine ordinaire; avec cela une hardiesse harmonique peu commune. Debussy a écrit de lui : « Il superpose les tonalités les plus éperdument éloignées avec un sang-froid absolu qui ne se soucie nullement de ce qu'elles peuvent avoir de « déchirant », mais de ce qu'il leur demande de « vivant ». On sent d'ailleurs tout ce qu'il y a d'euphémismes dans ces lignes! On est un peu étonné de constater que les deux hommes sont de la même génération : Strauss a deux ans de moins seulement que Debussy n'aurait. Mais combien il est moins original! Debussy nous avait sortis de la frénésie wagnérienne et Strauss nous y replonge!

Un disque de tout premier ordre est celui de l'Air de Leporello de *Don Juan*, chanté par M. Panzera sous la direction de Piero Coppola (Gramophone DA 4858). Non seulement c'est là une des pages les plus spirituelles de Mozart, mais Panzera, qui est sans doute notre meilleur baryton, l'interprète avec une compréhension subtile des moindres nuances. A noter encore, toujours à la Compagnie Française du Gramophone, deux beaux chœurs religieux enregistrés par la Manécanterie : *Sem-Popeste*, vieux noël tchèque, et *La Conversion de Marie-Madeleine*, vieille chanson harmonisée par Philipp (K 7304).

Chez Columbia, signalons une splendide gravure de la *Symphonie Pastorale* de Beethoven (BFX 8 à 12), enregistrée par l'orchestre Colonne sous la direction de Paul Paray, ainsi qu'un nouveau disque du Père B. de Malherbe, dont nous avons analysé les idées dans cette revue. Ce disque contient plusieurs pièces grégoriennes enrichies d'harmonisations et exécutées par Le Campanile, de Notre-Dame d'Auteuil : *Victimae Paschali*, *Magnificat*, *Montes Gelboe*. Ces arrangements polyphoniques ne me paraissent pas plus justifiés qu'ils ne l'étaient dans les disques précédents.

André Charlier.

Le Gérant : Gabriel Beauchesne.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMP. ET D'ÉD., 17, R. CASSETTE.

Supplément à la « Revue Apologétique » du 5 Janvier 1935.

TABLES DU TOME LIXe

Juillet à Décembre 1934

I. — Table des sommaires

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE JUILLET 1934

SOMMAIRE DU NUMÉRO D'AOUT 1934.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE SEPTEMBRE 1934.

SOMMAIRE DU NUMÉRO D'OCTOBRE 1934.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE NOVEMBRE 1934.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE DÉCEMBRE 1934.

II. — Table par noms d'auteurs.

B

C

D

F

J

L

M

N

P

R

T

V

*
* *

III. — Table des articles par matières

A

C

D

E

F

G

H

I

J

L

M

O

P

R

S

T

IV. — Table des ouvrages recensés

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

V

W

Z

V. — Table des Revues analysées.

Le Gérant : Gabriel Beauchesne.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMP. ET D'ÉD., 17, R. CASSETTE.